This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

DER MENSCHENSOHN

EIN BEITRAG
ZUR NEUTESTAMENTLICHEN THEOLOGIE

VON

HANS LIETZMANN

Freiburg i. B. und Leipzig 1896
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

542
L719me
1896

HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

DER MENSCHENSOHN

EIN BEITRAG
ZUR NEUTESTAMENTLICHEN THEOLOGIE

VON

HANS LIETZMANN

Freiburg i. B. und Leipzig 1896
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

545
L719anc
1896

MEINER MUTTER

ELISE LIETZMANN

UND

MEINEM ONKEL

REINHOLD LIETZMANN

IN

DANKBARER LIEBE

GEWIDMET

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung habe ich auf Anregung des Herrn Prof. E. Grafe hin unternommen, als erneuten Versuch, eine immer noch im Mittelpunkte der christologischen Untersuchungen ungelöst stehende Frage zu beantworten.

Dabei habe ich das Aramäische als Muttersprache Jesu vorausgesetzt: die anfänglich von mir beabsichtigten Nachweise dafür habe ich nach dem Erscheinen des diesen Punkt eingehend behandelnden Buches von A. Meyer 'Jesu Muttersprache' gestrichen, da ich nichts Neues zu bieten wusste. Wer meine Voraussetzung nicht teilt, für den wird c. 2 meiner Untersuchung gar keine, c. 3 dagegen doppelte Beweiskraft besitzen.

Die Litteraturübersicht in c. 1 macht nicht den mindesten Anspruch auf Vollständigkeit, sondern will nur die Entwickelung und den gegenwärtigen Stand der Frage durch Beispiele illustrieren: zu dem Zwecke habe ich die Untersuchungen derjenigen Forscher mitgeteilt, welche mir eine bestimmte Nuancierung des Resultates am ausgeprägtesten zu vertreten schienen, oder deren Aufstellungen den nachhaltigsten Eindruck auf die theologischen Kreise hinterlassen haben.

Zu meinen Resultaten bin ich unabhängig von den früheren Untersuchungen gelangt; um so mehr freue ich mich, mit B. D. Eerdmans in wesentlichen Punkten, insbesondere in der Beurteilung der Henochstellen übereinzustimmen.

Bei der Behandlung des Buches Henoch habe ich Dillmann's Übersetzung zu Grunde gelegt und Charles' verglichen. Herr Dr. J. Flemming hatte die Güte, meine Druckbogen nach dem äthiopischen Texte zu verbessern: so ist denn überall das äthiopische 'weetu' mit 'dieser', 'zekû' mit 'jener' übersetzt worden. Die von mir zu c. 69 29 auf S. 46 gegebene Erklärung erwies sich als überflüssig, da der äthiopische Text auch hier 'dieser Sohn des Mannes' liest. Auch 46 3 steht im Text 'weetu': das kann ebensowohl Demonstrativum wie Copula sein: also ist vielleicht auch hier zu übersetzen 'dies ist dieser Menschensohn' (vgl. auch B. D. Eerdmans in Theol. Tijdschr. 1895 S. 49—71).

Für die Excerpte aus Theodot überliess mir Herr Geheimrat Usener freundlichst die Druckbogen einer von P. Ruben veranstalteten, leider noch nicht publicierten Ausgabe.

Bei der Correktur hatte ich mich der Hilfe des Herrn stud. theol. O. Michaelis zu erfreuen.

Allen diesen Herren, die durch ihre gütige Teilnahme meine Arbeit unterstützt haben, insbesondere aber Herrn Prof. Grafe, dessen Anregungen die ganze Untersuchung ihren Ursprung verdankt, und dessen lebhaftes Interesse sie überall begleitet und gefördert hat, sage ich an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank!

Bonn, am 7 Mai 1896

H. Lietzmann

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung 1—29.

Erklärungen der Formel aus dem Griechischen: Strauss 1. Neander. Weisse 2. Baur 3. Hilgenfeld 5. Weizsäcker. Holtzmann 7. Keim. Beyschlag 9. Wittichen 12. Schulze. Nösgen 13. B. Weiss 14. Volkmar 15. Immer. Usteri 16. Brückner 17. Baldensperger. Wendt. Holsten 18. J. Weiss. Bousset 21. Oort. Brandt 22. Schnedermann. Kritik dieser Methode 23.

Erklärungen aus dem Aramäischen: Uloth. Lagarde. Wellhausen 26. Eerdmans. Meyer 27.

Arbeitsplan 28.

2. 'Menschensohn' im Aramäischen 30—50.

Targume des Onkelos und Jonathan 31. Evangeliarium hierosolymitanum und Fragmente bei Land 32. Talmud jeruschalmi 34. Resultat und sprachliche Erklärung 38. בר נשא kein Messiastitel bei Daniel 40. IV Esra 41. Henoch 42. Targum zum 80. Ps. 48. Midrasch zum 2. Ps. Taanîth 65a 49.

3. 'Menschensohn' im Griechischen 51—80.

Septuaginta 51. Synoptiker 52. Johannes 54. Paulus. Apocalypse 56. Hebräerbrief. Apostelgeschichte. I Clemensbrief. Barnabasbrief 57. Polycarpbrief. II Clemensbrief 58. Hirt des Hermas 59. Testamente der XII Patriarchen. Didache 60. Marcion 61. Gnostiker: Ophiten 62. Valentinianer 66. Gnostiker bei Celsus 67. Ignatiusbriefe. Justin 69. Die übrigen Apologeten. Hegesipp 71. Irenaeus 72. Origenes 73. Eusebius. Athanasius 74. Apollinaris. Noët. Epiphanius. Gregor

v. Nyssa 75. Gregor v. Nazianz. Isidor v. Pelusium. Kyrill v. Alexandria 76. Theodoret v. Kyros 77. Johannes Chrysostomos 78. Lateinische Väter: Tertullian. Ambrosius. Cyprian 79. Resultat 80.

4. 'Menschensohn' in der Verkündigung Jesu und bei den Synoptikern 81—95.

Die aramäische Formel kann keine Einzelperson bezeichnen und ist deshalb von Jesus nicht als Selbstbezeichnung verwendet worden 81. Die Unbekanntschaft der altchristlichen Litteratur mit der Formel sowie manche evangelische Stellen bestätigen dies Resultat 85. Entstehung der Formel 91. Ihr Eindringen in die Evangelien 93.

1

Einleitung

Die Frage nach der Bedeutung der Selbstbezeichnung Jesu ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου wurde erst in unserm Jahrhundert zu einer brennenden, und zwar dadurch, dass die neugeschaffene Leben-Jesu-Forschung die enge Verbindung dieser Formel mit messianischen Anschauungen ins rechte Licht stellte. Sobald man einmal die Wichtigkeit des Messiasbewusstseins für die psychologische Würdigung der Persönlichkeit Jesu erkannt hatte, ergab sich für jeden Forscher die Notwendigkeit, das Resultat seiner Geschichtskonstruktion in Einklang zu bringen gerade mit dieser Selbstbezeichnung, welche in ihrer rätselhaften Eigenart das Selbstbewusstsein Jesu in seinen geheimnisvollsten Tiefen zu erschliessen versprach. D. F. Strauss[1] war es, der mit Nachdruck die rationalistischen Versuche[2], 'Menschensohn' als Umschreibung von 'Ich' zu fassen,

---

[1] Das Leben Jesu I 1835 S. 468—469. Seine spätere Darstellung im Leben Jesu von 1864 S. 225 ff. ist durch Baur beeinflusst und bedeutet gegenüber diesem ersten Wurf einen gewissen Rückschritt.

[2] Wie wertvoll diese Versuche in anderer Hinsicht waren, wird sich später ergeben. Es ging den Rationalisten in dieser Sache ebenso wie bei vielen anderen Fragen: ihre Resultate kamen ein Jahrhundert zu früh in die Welt, bevor das historische Verständnis erwacht war, welches dieselben richtig benutzen lehrte.

zurückwies, zugleich aber auch die durch Herder[3] aufgekommene Modernisierung des Ausdruckes als unhistorisch ablehnte. Er erklärt den Begriff 'Menschensohn' allein aus Daniel 7 13 und folgert aus der bei den Rabbinen üblichen Bezeichnung des Messias als 'Wolkensohn', dass die jüdische Theologie ihre messianischen Vorstellungen an diese Stelle anzulehnen pflegte. Somit ist für ihn ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im Munde Jesu eine den zeitgenössischen theologischen Vorstellungen durchaus entsprechende Messiasbezeichnung. Diese, den evangelischen Thatbestand treffend charakterisierende Exegese der Formel fand jedoch wenig Beifall und wurde schliesslich von Strauss selbst zurückgebogen.

A. Neander[4] brachte dem gegenüber die von Herder angedeutete Auffassung zu Ehren und übte mit seinen Aufstellungen die nachhaltigste Wirkung aus. 'Jesus nennt sich Menschensohn in Beziehung auf seine menschliche Erscheinung als den der Menschheit angehörenden, der in der menschlichen Natur für dieselbe so Grosses gewirkt hat, durch den dieselbe verherrlicht wird, welcher in dem vorzüglichsten, dem der Idee entsprechenden Sinne Mensch ist, der das Urbild der Menschheit verwirklicht': so erklärt Neander die Bezeichnung, und dass dieser Gedanke bis heute noch die Mehrzahl der Forscher beherrscht und ihre Exegese beinflusst hat, wird niemanden Wunder nehmen, der für die religiöse Fruchtbarkeit dieser Idee einiges Verständnis besitzt.

H. Weisse[5] fasste die Formel ganz ähnlich wie Neander als Ausdruck der Steigerung der ursprünglichen Menschennatur; sie bezeichne eine Wiedergeburt und Verklärung des natürlichen Menschen zum geistigen Menschen, gleichsam eine zweite Potenz der Menschheit. Menschensohn sei bei Jesus dasselbe, was bei Paulus als zweiter

[3] z. B. Christl. Schriften II 1796. V 4 4. 6.

[4] Das Leben Jesu Christi 1837 S. 129 ff.

[5] Die evangelische Geschichte 1838 I S. 319 ff. bes. S. 325.

Mensch dargestellt werde. 'Es war ein ungestempelter Begriff, den Jesus seinen Hörern als Rätsel vorlegte'. Nur einmal klingt eine leise Concession an Strauss durch, wenn Weisse von einem 'vergeistigten Messiasbegriff' redet.

Nach diesen Forschern gab den ersten Anstoss zur erneuten Aufnahme der Untersuchung F. C. Baur durch einen 1860 veröffentlichten Aufsatz[6], und die Wirkung der von hier ausgehenden Anregungen war gross genug, um eine fast unübersehbare Controverslitteratur über dieses Fundamentalproblem der Christologie ins Leben zu rufen. Baurs Ansichten, wie sie sich auch in der 1864 herausgegebenen nt. Theologie darstellen[7], sind im wesentlichen die folgenden: Der johanneische, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen bezeichnende Sprachgebrauch kann für die Frage nach dem von Jesus selbst mit der Bezeichnung 'Menschensohn' verbundenen Sinne als spätere Fortbildung nicht in Betracht kommen: nur das von den Synoptikern gebotene Material darf bei einer solchen Untersuchung verwertet werden. Hier hat man nun die Wahl, den Ausdruck in einem emphatisch hohen oder emphatisch niederen Sinn zu nehmen. Nimmt man das erstere mit Neander an, so stellt man sich damit in direkten Widerspruch zu dem synoptischen Jesusbilde überhaupt. Nirgends lernen wir den Herrn als einen die menschliche Natur verherrlichenden Idealmenschen kennen. Auch daran ist nicht zu denken, dass 'Menschensohn' eine zur Zeit Jesu im jüdischen Volke allgemein gangbare Bezeichnung des Messias gewesen sei: sonst könnte Jesus nicht fragen: 'Für wen seht ihr mich an, der ich mich durch den eigentümlichen Ausdruck υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zu bezeichnen pflege (Mt. 16 13)?' Die populäre Messiasbezeichnung ist vielmehr υἱὸς τοῦ θεοῦ. Der Ausdruck kann somit in jedem Falle nur so verstanden werden, dass in ihm auf das Mensch-

---

[6] Z. w. Th. 1860 S. 274–292.

[7] S. 75–82.

liche der Person Jesu besonderes Gewicht gelegt werden soll: also in emphatisch niederem Sinne. Diese ursprüngliche Bedeutung ist an einzelnen synoptischen Stellen noch deutlich zu erkennen; so in dem Worte des Herrn an den Schriftgelehrten Mt. 8 19: 'Ich der ich nichts bin und sein will, als ein schlechthinniger Mensch, wie andere Menschenkinder, führe ein Leben so unsteter Art, dass ich selbst auf das verzichte, was Füchse und Vögel haben. Wer mir also nachfolgen will, muss sich auch als einen Menschen betrachten, der in seinem gleichsam nackten rein menschlichen Dasein keinen Anspruch auf etwas macht, was zum Angenehmen und Bequemen des Lebens gehört.' Ebenso klar tritt dies Mt. 9 6 hervor: wenn hier Jesus von der Macht des Menschensohnes, die Sünden zu vergeben, spricht, so hat er dabei vor allem das ächt menschliche Vertrauen im Auge, das der Mensch als solcher auf die göttliche Sündenvergebung setzen darf, wie denn auch v. 8 das Volk Gott darüber preist, dass er einen Menschen mit dieser ἐξουσία den Menschen gab, d. h. einen solchen, welcher in seinem rein menschlichen Bewusstsein des Verhältnisses, in welchem der Mensch zu Gott steht, das Vertrauen zur Sündenvergebung so energisch aussprach. Auch Mt. 11 19 bezeichnet sich der Herr durch 'Menschensohn' als Menschen im rein menschlichen, natürlichen Sinne des Wortes. Selbst im Johannesevangelium scheint diese Urbedeutung noch durch: 'Menschensohn' heisst der Heiland, weil er trotz seiner göttlichen Würde doch Mensch ist, und darum, weil er als υἱὸς ἀνθρώπου eine den Menschen besonders nahe stehende Seite hat, wird ihm das Gericht übergeben (Joh. 5 27).

Den äusseren Anlass zur Wahl dieser Formel hat Dan. 7 13 geboten: im Gegensatz zu dem populären Messiasnamen υἱὸς τοῦ θεοῦ nannte sich Jesus absichtlich υἱὸς ἀνθρώπου mit einem Namen also, der auf keinen Fall vulgäre Messiasbedeutung hatte, aber doch den stillen Anspruch in sich schloss, die Messiasidee, aber in ihrer höheren

Bedeutung, für sich in Anspruch zu nehmen. Im Gegensatz gegen die nur Glänzendes vom Messias erwartenden jüdischen Vorstellungen wollte er sich schlechthin als Menschen bezeichnen, nicht als Menschen im idealen Sinne, sondern als den, qui nihil humani a se alienum putat: deshalb nannte er sich υἱὸς ἀνθρώπου, ohne die auf eine gegebene Vorstellung hinweisenden Artikel. Erst die Gemeinde[8] nahm jenes andere Moment aus der Daniel'schen Stelle noch auf, nach welchem jener Menschensohn der Messias, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, der in den Wolken des Himmels kommende ist. Es wurde dies daher das stehende Prädicat Jesu in der Schilderung seiner Parusie, wie auch die Apokalypse 1 13 14 14 diesen Ausdruck mit deutlicher Hinweisung auf Daniel gebraucht. Demnach sind diejenigen evangelischen Stellen, an denen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου specifisch messianische Bedeutung hat, wie Mt. 12 8. 40 und die Parusieaussagen der umgestaltenden und neubildenden Thätigkeit der Gemeinde zuzuschreiben. Soweit Baur. Wir sehen, dass der tübinger Meister seine Ansicht nicht sowohl auf eine genaue Einzelexegese der nt. Stellen basiert, als vielmehr von der allgemein sprachlichen Würdigung des Wortes υἱὸς ἀνθρώπου ausgehend die Specialfälle zu beleuchten strebt: wie nahe er dem Sinne der Rede Jesu damit gekommen ist, wird sich später ergeben: dem Texte der Evangelien thut er zweifellos Gewalt an.

Dies besserte A. Hilgenfeld[9], indem er die mes-

---

[8] so S. 290 resp. 81. Dagegen S. 83 Anm. soll der Herr selbst in einer späteren Periode diesen Schritt gethan haben.

[9] Die Evangelien und die geschichtliche Gestalt Jesu: Z. w. Th. 1863 S. 311—340. Über den 'Menschensohn' handelt S. 327—334. Der Aufsatz will die Priorität des Mt. gegenüber Mc. stützen und die bei Mt. strenger durchgeführte Messiasbedeutung von ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist ihm ein Beweis für die grössere Treue des ersten Evangeliums: wir werden mit Rücksicht auf das Resultat unserer Untersuchung daraus, dass Mt. radicaler verfahren ist wie Mc. den umgekehrten Schluss ziehen

sianische Bedeutung von ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in den Evangelien energisch betonte; Mt. 9 6 spreche Jesus zu dem Gichtbrüchigen das heilende Wort, damit man wisse, dass der Menschensohn auf der Erde, also nicht bloss in der himmlischen Herrlichkeit, welche das Buch Daniel schildert, Macht hat Sünden zu vergeben. Mt. 10 23 16 28 liege die messianische Bedeutung zu Grunde und ebensowenig lasse sie sich Mt. 12 32. 40 13 41 ableugnen. Mt. 11 18. 19 könne nach dem Vorläufer des Messias, Johannes, der 'Menschensohn' gar nichts andres, als der Messias selbst sein. Dass ferner Mt. 12 8, wo der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου auch nach Baur messianische Bedeutung habe, eine commentierende Glosse sei — so Baur — weist er durch genaue Analyse des Gedankenganges als unmöglich nach: eher sei v. 7 als solche anzusehen. Nach Hilgenfeld hat Jesus den Ausdruck aus Daniel entlehnt (und zwar war er damals kein populärer Messiasname) aber etwas, was an dem danielischen Messias kaum hervortrat, seine Aehnlichkeit mit einem Menschensohne, geradezu zur Hauptsache gemacht: er hat die Niedrigkeit der äussern Erscheinung in die Hoheit des Messias eingeschlossen. Hilgenfeld hat vor Baur die ungleich genauere Einzelexegese voraus, die ihn zur schärferen Betonung der Anknüpfung an Daniel 7 auch im Bewusstsein Jesu nötigt: so wird das, was bei Baur als historischer Process dargestellt ist, die Umwandlung von υἱὸς ἀνθρώπου zu ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, von ihm als psychologischer Vorgang in Jesu Seele — und zwar in der umgekehrten Reihenfolge — verstanden. Jesus vergeistigt den Danielischen 'Menschensohn': für Baur war es vor allem die Gemeinde, welche den schliesslich doch spontan erwachsenen religiös gefassten υἱὸς ἀνθρώπου des Herrn zum danielischen 'Menschensohn' verdichtete.

---

müssen. Gegenüber Baur ist Hilgenfeld zweifellos als der Consequentere im Recht: jener hätte sich auf Mc. stützen sollen — aber das verbot die Matthäushypothese.

Auch C. Weizsäcker[10] glaubt nicht, dass 'Menschensohn' eine volkstümliche Messiasbezeichnung gewesen sei, will aber im Bewusstsein Jesu einen anderen Ausgangspunkt der Formel annehmen, als die beiden zuletzt genannten Forscher. Aus Ezechiel soll der Herr die Bezeichnung υἱὸς ἀνθρώπου entlehnt und im Sinne eines Prophetentitels auf sich angewandt haben — sei ja doch bei Ez. υἱὲ ἀνθρώπου die ständige Anrede des Engels an den Propheten. Diesen Gebrauch findet Weizsäcker noch Mt. 8 20 9 6 11 19 12 8. 32 Joh. 1 52 gewahrt. Erst einer späteren Periode des Lebens Jesu gehöre die aus Daniel 7 erwachsene messianische Anwendung der Formel an. Dagegen weist H. Holtzmann[11] jede Anlehnung an andere at. Stellen als Dan. 7 ab, weil in diesen nur das Moment der Niedrigkeit hervortrete. Jesus entspricht vielmehr nach seiner Auffassung als erschienene Wirklichkeit der Danielischen Messiasvision, er ist Messias: Dies die allgemeine Tendenz des Ausdrucks. Der Herr habe, wie er in allen wichtigen Momenten seiner Lehre an gegebene Überlieferungen und feststehende Vorstellungen anknüpfte, so auch hier dieselbe Anschauung im Sinne, welche sich auf Grund der Danielweissagung in die jüdische Apocalyptik einbürgerte und der höheren Richtung des Messiasglaubens im Gegensatz zum bloss irdischen Reich dienstbar war. Holtzmanns Untersuchung concentriert sich sodann auf drei Fragen: 1. Hat Jesus eine derartige Deutung der messianischen Stelle schon vorgefunden? Die Antwort ist die, dass ganz abgesehen von den zeitlich umstrittenen Stellen des IV Esra und des Henochbuches aus den Evangelien selbst der Schluss zu ziehen sei, dass der Name 'Menschensohn' keine allgemein verbreitete und volksmässige Bezeichnung des Messias war, weil sonst Jesus von Anfang an wegen dieses Titels würde Anfechtungen

[10] Untersuchungen über die evangelische Geschichte 1864 S. 426—431.

[11] In Z. w. Th. 1865 S. 212—237.

erlitten haben. Die zweite Frage: 'Hat Jesus seine Messianität damit verhüllen oder offenbaren wollen?' beantwortet er ganz im Sinne Baurs: auch er findet Mt. 16 13 eine Frage Jesu, ob die Jünger das Rätsel dieser Selbstbezeichnung gelöst, die Tiefe derselben begriffen hätten (obgleich er, der Verteidiger der Marcuspriorität das τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου des Mt. nur für einen sinngemässen Zusatz hält). Der Einfluss der Neander'schen Aufstellungen tritt jedoch schliesslich hervor, wenn wir auf die dritte Frage 'Hat er einen besonderen Sinn hineingelegt?' vernehmen, dass er sich damit zugleich als den Träger aller Menschenwürde und Menschenrechte bezeichne. Dies letztere ist demnach der neue Inhalt, den Jesus der gegebenen Form eingoss. Es soll also schliesslich doch richtig sein, was Neander behauptet hat: Jesus ist der 'Idealmensch.' Nur dass Holtzmann, der schärfere Exeget, uns lehrt, diesen Idealmenschen mit den Augen der jüdischen Zeitgenossen zu sehen und mit ihrer Sprache 'Messias' zu nennen. 'Jesus hat zu dieser Selbstbezeichnung gegriffen, nicht um sich dadurch im Gegensatz zum υἱὸς τοῦ θεοῦ zu charakterisieren, sondern um seine eigentümliche und centrale Stellung im Kreise der υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων zu bezeichnen', das bedeutet doch schliesslich: er hat den Begriff des Messias zu dem des Idealmenschen vergeistigt. Bei Baur findet diese Vergeistigung zu dem emphatisch niederen, bei Holtzmann zu dem emphatisch hohen Sinne statt[12]. Eine Vermittelung

[12] Im Handcommentar 1889 I hat Holtzmann diese Position verlassen. Im Excurs zu Mc. 2 1—12 u. Par. findet er in Mc. 2 10 den Begriff eines Menschen, welcher das, was im Grunde Gott thut, was also im Himmel geschieht, im Auftrage und in Vertretung Gottes auf Erden vollbringt. 'Also ist der Menschensohn jedenfalls Gottes Stellvertreter auf Erden in Sachen des Heils' (S. 84. 85). Im Excurs zu Mc. 2 23—28 wird ausdrücklich gesagt, dass der Menschensohn das Recht über den Sabbath nicht etwa als Vertreter echter Menschenrechte und Menschenwürde, sondern als Vertreter der väterlichen Liebe Gottes beanspruche (S. 93. 94).

bietet in gewissem Sinne die Behauptung Th. Keims[13], Jesus habe die Formel als einen ungestempelten Begriff zwar aus Daniel 7 entlehnt, aber unter Zuziehung von Ps. 8 5 als dem menschlich demütigen Ausgangspunkt, so dass er sich dadurch als den Angehörigen der Menschheit auch in seiner Messiasstellung habe bezeichnen wollen.

Zu einem ganz eigenartig pointierten Resultat gelangt die ausführliche Untersuchung W. Beyschlags[14]. In Übereinstimmung mit den früheren Forschern lehnt er die rationalistische Erklärung ab, Jesus habe nach jener Weise der Orientalen, von sich selbst in der dritten Person zu reden, mit jenem Namen nur sein Ich umschreiben wollen. Dann müsste man, bemerkt Beyschlag mit Recht, einmal ein Demonstrativ vor demselben erwarten, dann aber müsste er consequent statt des einfachen Ich gebraucht sein, was er nicht ist, und eine wunderliche, manierirte Selbstbezeichnung bliebe er immer. Auch die von Keim befürwortete Hinzuziehung von Ps. 8 5 weist er zurück, weil kein Wort Jesu auf diese Stelle hindeute, während doch Mt. 24 30 26 64 deutlich ihren Ursprung aus Dan. 7 bezeugten. Daher sei diese Danielstelle einzig und allein als Quelle der Selbstbezeichnung Jesu zu verwenden. Beyschlag erklärt nun Dan. 7 so: Es ist hier von einem persönlichen Messias die Rede und es ist ohne Zweifel auch nur das Selbstverständliche dieser Deutung, was den Verfasser abgehalten hat, in der ganz flüchtigen Auslegung des Gesichtes dieselbe eigens auszusprechen. Der Gegensatz gegen die Thiergestalten zeigt, dass an dem Menschensohne das mit dem Göttlichen Verwandte im Menschen, nicht das Gegensätzliche gegen Gott das Wesentliche ist. Der Messias ist hier als himmlischer Mensch gedacht und da ihn Daniel

[13] Der geschichtliche Jesus 1865 S. 105. So schon T. Colani Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps[2] 1864 S. 112—121.

[14] Die Christologie des Neuen Testaments 1866 S. 9—34; etwas abweichend Neutestamentliche Theologie 1891 S. 58—65.

vom Himmel herabkommen sieht, so ist er präexistent; es ist der 'Adam Kadmon' der Juden, der ἔσχατος Ἀδάμ des Paulus. Dass nun 'Menschensohn' bereits zur Zeit Jesu eine stehende Messiasbezeichnung gewesen sei, lehre das Buch Henoch ebenso wie der auf eine gegebene Vorstellung hinweisende Artikel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im NT. Deshalb sei die Erklärung Baurs nicht stichhaltig. 'Leugneten denn die Juden, dass Jesus ein armer, in Niedrigkeit lebender Mensch sei? Sie thaten das so wenig, dass sie ihm eben deshalb die Messianität absprachen, und von einem armen, niedrigen Menschen hat doch Daniel am allerwenigsten reden wollen.' Und bei der Erklärung von Keim und Weizsäcker 'bleibt es doch ein vollkommener Widerspruch, mit demselben Wort irdische Niedrigkeit bezeichnen und an die von Daniel mit demselben bezeichnete himmlische Herrlichkeit erinnern zu wollen' (S. 19 f.).

Die Richtigkeit seiner Erklärung sucht Beyschlag sodann durch Exegese der einzelnen Stellen nachzuweisen. Zu den Leidensaussagen bemerkt er sehr fein: 'An den Stellen, wo vom Leiden- und Sterben-müssen des Menschensohnes die Rede ist, ist zugleich von Auferstehung, d. h. von Verherrlichung die Rede; dann aber wird ja jenes Leiden und Sterben jedesmal durch das göttliche δεῖ, das als Grund desselben angegeben wird, durch die Bezugnahme auf die Weissagungen, welche in demselben erfüllt werden, deutlich als das Leiden und Sterben nicht "eines armen und niedrigen Menschen", sondern des Messias charakterisiert. So ist überhaupt der messianische Sinn des Ausdrucks in sämmtlichen synoptischen Stellen der sinnigste und passendste, in den meisten der allein mögliche und ganz unerlässliche (S. 24).' Aber auch im Johannesevangelium finde sich überall diese messianische Bedeutung, und wenn 5 27 der Artikel fehle, so geschehe das, weil der Ausdruck allein hier als Prädicat stehe: 'Jesus ist hier Messias und zugleich der ideale Mensch, der lebendige persönliche Massstab, an dem in Gottes Gerichte alle Menschen

gemessen werden müssen'. Indessen trägt Beyschlag auch dem auffallendenden Umstande Rechnung, dass ausserhalb der Evangelien 'Menschensohn' ein äusserst seltener Titel ist: zu einem volkstümlichen und in der Zeit Jesu geläufigen Messiasnamen müsse er bei den Juden doch nicht geworden sein. Somit ergiebt sich als Schlussresultat der Beyschlag'schen Untersuchung: Jesus bezeichnet sich durch ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Messias; das Volk konnte es so verstehen, aber auch als prophetischen Titel nach Ezechiel. 'Aber das einzige und tiefste Motiv zur Wahl dieses Ausdruckes kann das nicht gewesen sein. Er muss sich vor allen Dingen als Mensch gewusst und gefühlt haben und hat uns schon damit die ächt menschliche Grundlage seines persönlichen Bewusstseins unwidersprechlich bezeugt. Aber mit demselben Athemzuge, in dem er sich uns allen als seinen Brüdern gleichstellt, unterscheidet er sich von uns allen, — er ist der Mensch katexochen, der ideale, absolute, himmlische Mensch, der vor seiner geschichtlichen Erscheinung bei Gott präexistiert hat, von Gott in die Welt gesandt worden ist um das Reich Gottes in ihr zu stiften und noch einmal gesandt werden wird um das gestiftete zu vollenden, der Inbegriff aller Gottesoffenbarung, das A und das O der Menschheit und Weltgeschichte.'

Das grosse Verdienst dieser Untersuchung ist einmal die überaus sorgfältige und geistvolle, durchweg treffende Polemik gegen die Inconsequenzen der Vorgänger, andrerseits die Durchführung der alleinigen Wertung der Danielstelle in Bezug auf ihren äusseren Einfluss. Als unhaltbar erweist sich jedoch die Verwendung des Ideengehaltes von Dan. 7. Indessen hat auch hier Beyschlag vor Holtzmann den unbestrittenen Vorzug der Folgerichtigkeit: Wenn der letztere den Gedanken des 'Idealmenschen', des Trägers der Menschenwürde in ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου sucht, verlässt er schliesslich doch seinen Ausgangspunkt und spricht von etwas Neuem, was Jesus in den Ausdruck hineingelegt habe: Beyschlag jedoch findet auch diese

Vorstellung des Idealmenschen bereits im Daniel vorliegend und kommt so zu der durchaus einheitlichen Anschauung, dass überall die Danielstelle nach Ausdrucksweise und Ideengehalt gleichmässig wirksam gewesen sei. Das πρῶτον ψεῦδος der Construction liegt in der Danielexegese.

Diesen Fehler Beyschlags vermeidet zum Teil C. Wittichen[15] durch Bezugnahme auf das Buch Henoch: während bei Daniel der Menschensohn noch im Unterschiede von der rohen Sinnlichkeit der heidnischen Herrschaften den der Idee des Menschen entsprechenden sittlichen Charakter der zukünftigen israelitischen Weltherrschaft bezeichne, findet Wittichen erst im Henoch den Menschensohn als Individuum gefasst: er stelle hier dasjenige persönlich und in höchster Potenz dar, was auch zugleich Attribut der Gesamtheit sei. An diese Henochvorstellung anknüpfend bezeichne sich Jesus durch das Wort 'Menschensohn' als die vollendete Darstellung der Idee des Menschen oder der Gerechtigkeit in seiner Person und damit zugleich als den Messias, das erwählte Organ zur weiteren Verwirklichung dieser Idee in der Welt. Von diesem Gesichtspunkte aus will nun Wittichen die evangelischen Stellen aufgefasst wissen, derart, dass z. B. Mt. 11 19 das Essen und Trinken des Menschensohnes in idealer Bedeutung, als Gegensatz gegen die at. Religionsstufe aufgefasst sein soll. Als die Änderungen, welche Jesus an dem gegebenen Begriff somit vorgenommen habe, bezeichnet er 1. die Vollendung des ethischen Inhalts, 2. die Verwirklichung des vorher nur abstrakten Gedankens, 3. die auf at. Gebiet unmögliche Verbindung mit der Idee des Gottesknechtes, 4. die Einführung des Gedankens der zweiten Wirksamkeit. Wittichen will demnach die Leidensweissagungen durch Herbeiziehen der Gottesknechtsidee — also eines fremden Elementes — erklären und giebt damit die von Beyschlag so energisch betonte Einheitlichkeit des

[15] Die Idee des Menschen 1868 S. 60 ff., 67 ff., 97 ff., 137 ff.

Gedankens Jesu wieder preis; freilich verbot ihm seine sonstige Construction die Annahme der von diesem gegebenen Erklärung.

L. Th. Schulze[16] dagegen nimmt allein die Danielstelle zum Ausgangspunkte der Erklärung und hält es ebenso wie Beyschlag für seine Aufgabe, diese zu exegisieren. Da er aber im Gegensatz zu diesem 'von keinem dogmatischen Interesse bei der Untersuchung geleitet wird' (so S. 24), so findet er, dass der in Menschensohnes-Gestalt kommende Messias als der im Himmel, als Nächster Jehova's waltende Bundesbote, der Bote Jehova's, als sein ihm wesensgleicher Offenbarer zu denken sei. Aus dem Buche Henoch, Esra u. a. folge, dass die Bezeichnung 'Menschensohn' vom Messias eine schon zu des Herrn Zeiten vorhandene, von den Propheten gegebene, und daher auch in sich bestimmte gewesen sei. In sehr ausführlicher Weise wird dann diese Erklärung in den einzelnen nt. Stellen durchgeführt und die entgegenstehenden Ansichten abgewiesen.

Gegen Beyschlag und Schulze gleichmässig wandte sich K. F. Nösgen[17] mit der Ablehnung jeder sich nicht aus dem Begriff 'Menschensohn' analytisch ergebenden Deutung. Jesus kann sich — wie er ausführt — nur in einem solchen Sinne als Menschensohn bezeichnen, in welchem auch andere als Menschensöhne in der Schrift bezeichnet werden. Durch diese Formel weist er stets darauf hin, dass er, wiewohl Menschensohn, doch der Messias sei, d. h. er gebraucht sie als Hinweis auf seine leidensfähige, menschliche Natur und war damit jedermann unmittelbar verständlich. Auch in den an at. Stellen anklingenden Aussprüchen erleidet diese Selbstbezeichnung keine Umprägung oder wird zur bedeutungslosen Citation, sondern hebt im Anschluss an die Worte und den Sinn Daniels Momente

[16] Vom Menschensohn und vom Logos 1867 S. 1—80.

[17] Christus der Menschen- und Gottessohn 1869 S. 1—115; vgl. auch: Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung 1891 S. 154—163.

einer Entwickelung hervor, welche insgesamt und einzeln dem vom Propheten geschauten einmaligen himmlischen Vorgange entsprechen.

B. Weiss[18] sieht in der synoptischen Bezeichnung 'Menschensohn' eine Messiasbezeichnung, aber jedenfalls keine geläufige. Der Artikel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου weise darauf hin, dass der Ausdruck nicht einen Menschensohn unter anderen meine, sondern einen bestimmten, dessen Einzigartigkeit für die Hörer keiner Erläuterung bedurfte. Diese als bekannt vorausgesetzte Vorstellung könne weder Neanders 'Urbild der Menschheit' noch Beyschlags 'himmlischer Urmensch' sein, da die Philosopheme, welche auf diesen Begriff führen konnten, jedenfalls dem volksmässigen Bewusstsein fremd gewesen seien; auch Baurs Erklärung 'Mensch der nichts menschliches sich fremd achtet' scheitere an der Selbstverständlichkeit dieses Gedankens für die Zuhörer. Vielmehr wiesen alle nt. Aussagen auf den messianischen Beruf des Menschensohnes hin (hierin folgt Weiss durchaus Beyschlags Argumentation), wobei die in den Wiederkunftsreden am stärksten hervortretende Anknüpfung an Dan. 7 unverkennbar sei. Denselben Titel habe nun das Johannesevangelium[19] von der messianischen Bedeutung losgelöst und zur Bezeichnung des himmlischen Ursprunges gemacht: ein Process, den der Wortlaut der Danielstelle nur habe begünstigen können.

Hier sehen wir zum ersten Male eine Darstellung des Begriffes 'Menschensohn', die alle über den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gemachten Aussagen als synthetische, nicht als analytische Urteile fasst. Weiss sieht mit vollem Rechte davon ab, den Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου logisch und begrifflich zu analysieren, er will nur seine historische Verwendung beleuchten. Will man seine Ansicht recht scharf

---

[18] Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments 1868 § 19 S. 59—62.

[19] a. a. O. § 204 S. 677—680.

herausstellen, so wird man sagen: Der an und für sich ganz zufällige Umstand, dass Dan. 7 13 der Messias in der Gestalt eines υἱὸς ἀνθρώπου erscheint, ist der Anlass geworden, dass Jesus diese Bezeichnung für sich wählte. Den gangbaren Messiasnamen musste er ebenso vermeiden, wie er die gangbaren Messiashoffnungen nicht zu erfüllen gewillt war: deshalb wählte er den ungewöhnlichen Titel, der die Nachdenkenden auf Dan. 7 und damit auf die Parusievorstellung führen konnte. Alle anderen Forscher haben entweder bei Daniel oder bei Henoch oder endlich bei Jesus selbst besondere im Worte ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου liegende Motive für die Wahl gerade dieses Ausdruckes suchen wollen: Weiss kennt nur jenen äusserlichen Grund. Es ist kein Zweifel, dass er damit durchaus klar den in den Evangelien vorliegenden Sachverhalt erkannt hat. Wenige Stellen sind es, denen seine Erklärung nicht gerecht wird: es sind dieselben, an denen unsere Evangelientexte der zu Grunde liegenden Überlieferung auch nicht gerecht werden. Der Mangel dieser Untersuchung ist somit der, dass Weiss den Gedanken Jesu ermittelt zu haben glaubt, während er doch nur die Auffassung der Evangelisten festgelegt hat.

Mit knappen, scharf treffenden Worten, die aber zum Schaden der Wissenschaft nicht die gebührende Beachtung fanden, gab G. Volkmar[20] sein Urteil über die vorliegende Frage ab. Er betont das Fehlen der Formel bei Paulus und in der Apocalypse; denn wenn die letztere von einem ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου spreche, so zeige sie damit deutlich, dass υἱὸς ἀνθρώπου als Titel Jesu ihr unbekannt sei. Er hält die Bezeichnung für ein eigenes christliches Gewächs, welches vom Nachbildner der Apocalypse, dem Darsteller der diesseitigen Herrschaftserscheinung, Marcus, geschaffen sei. Das Menschliche der Gottesherrschaft werde

[20] Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis 1870 S. 197 ff.

dadurch hervorgehoben, zugleich so, dass die Messiasschaft Jesu damit nur angedeutet, noch nicht exclusiv ausgesprochen sei.

Weniger eine Begriffsbestimmung als eine Erläuterung der Gebrauchsweise der Formel ist es, wenn A. Immer[21] als den vorherrschenden Gesichtspunkt den Contrast zwischen seiner Niedrigkeit und seiner Hoheit bezeichnet, in der Weise, dass bald die Niedrigkeit das Vorausgesetzte sei, von welchem dann die Hoheit prädiciert werde, bald die Hoheit im Subjekte liege und im Prädicate die contrastierende Niedrigkeit: das ist, wie Beyschlag es schon vorher charakterisiert hat, ein vollkommener Widerspruch.

J. M. Usteri[22] hat sodann versucht, die Bezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als eine Neuschöpfung Jesu zu begreifen. Weder Ps. 8 5 noch Dan. 7 13 sollen auf die Bedeutung der Formel im Munde Jesu eingewirkt haben, wenn auch Dan. 7 den äusseren Anlass zur Entlehnung geboten haben möge. Alle synoptischen Aussagen über den 'Menschensohn' seien synthetische, nicht analytische Urteile; aber nicht so, dass ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = 'Messias' gesetzt werden könnte — wie B. Weiss es thut — sondern die Formel bezeichne in viel höherem und umfassenderen Sinne Jesu eigentümlichen Beruf, wie er sich durch seine Menschwerdung bestimmte. Aus diesem Gesichtspunkte erklären sich allerdings die Mehrzahl der synoptischen Stellen: wo Weiss 'Messias' übersetzt, findet ja Usteri eine noch weitere Bedeutung im Sinne eines Berufstitels. Was aber ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου heisst, wie es zu solcher Anwendung gelangen kann und warum Jesus gerade diese Bezeichnung wählte, bleibt durchaus unerklärt[23].

[21] Neutestamentliche Theologie 1878 S. 105 ff.

[22] Th. Z. a. d. Schweiz 1886 S. 1—23.

[23] Das sieht Usteri auch völlig ein, vgl. S. 20 f. Der Ansatz zu einer Erklärung, der sich S. 19 findet ('denn von Beruf, sei's des Gottesvolkes, sei's des Messias ist bei Daniel die Rede') würde consequent durchgeführt wieder Usteri's ganzes System vernichten.

Auch über die Frage, ob Jesus wirklich diese Formel gebraucht habe, stellt Usteri eine ganz eigenartige Reflexion an: Da sich die Bezeichnung nicht aus Dan. 7 herleiten lässt, so ist ihre Schöpfung etwa durch die Urapostel im Anschluss an die Parusieweissagung jenes Propheten ausgeschlossen. Auch wäre dann die Unbekanntschaft des Paulus mit ihr unerklärlich. Ein Zurücktreten der Anwendung in der späteren Zeit lässt sich jedoch sehr gut begreifen. So consequent sich der erste Teil dieser Schlussfolgerung an das Hauptresultat Usteris anschliesst, so wenig befriedigend ist die andere Hälfte.

In methodischer Hinsicht durchaus auf Beyschlags Standpunkt befindet sich W. Brückner[24]. Auch er erkennt in Dan. 7 13 ein neues in Israel erscheinendes Menschheitsideal im Gegensatz zu dem griechischen. Dieses in der danielischen Stelle dargestellte Zukunftsbild ist nun nach ihm auch für Jesus ein Zukunftsbild gewesen: Der Herr wolle der Christus sein im Sinne des danielischen Menschensohnes; den 'Davididen', auf welchen die gangbare Christuserwartung seiner Zeit hinwies, lehne er damit ab. Deshalb könne die Formel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου auch nie zur Verhüllung des Messiasgedankens gedient haben, wie alle Vorgänger mehr oder weniger energisch behaupteten. Schliesslich treibt Brückner die Spiritualisierung so weit, dass er die Vermutung ausspricht, auch der Wiederkunftsgedanke betreffe nicht sowohl sein eigenes Ich, den Menschen Jesus, sondern gelte vielmehr den Idealen, die er als 'des Menschen Sohn' in seiner Brust getragen. Brückner verbindet die innere Wertung der Danielstelle, wie sie Beyschlag eingeführt hat, mit einer durch Wittichens Modernisierung beeinflussten Exegese und kommt so zu einem uns heutigen Menschen nicht unsympathischen, aber durch und durch ungeschichtlichen Resultat.

Eine gesunde Reaktion gegen diese speculative Art

---

[24] J. p. Th. 1886 S. 254—278.

der Behandlung einer historischen und exegetischen Frage boten die Ausführungen W. Baldensperger's[25]. Er findet in Daniel und Henoch den 'Menschensohn' als Bild, und in den Bilderreden des Henoch als Titel des Messias: auch in rabbinischen Schriften glaubt er diesen Gebrauch nachweisen zu können. Bei den Synoptikern unterscheidet er die beiden Reihen der Parusie- und der Niedrigkeitsaussagen. Die erste gehe auf Daniel und Henoch zurück, die zweite begreife auch das Leiden unter die triumphierende Bezeichnung 'Menschensohn' und stelle so eine ähnliche Umbiegung des jüdischen Begriffes dar, wie auch die Lehre vom Reiche Gottes sie im Munde Jesu erfahren habe[26]. Demnach sei ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου überall eine deutliche, unverhüllte Messiasbezeichnung, die von Jesus nicht vor Cäsarea aufgenommen sein könne. Die Reihenfolge der evangelischen Perikopen dürfe dagegen als viel zu unsicher nicht ins Feld geführt werden, müsse sich vielmehr nach diesem Kriterium beurteilen lassen.

Von geringer Bedeutung für die Weiterentwickelung der Untersuchung über unsere Frage war der Vermittelungsversuch H. H. Wendt's[27], welcher Jesus die in Dan. 7 liegende Messiasbedeutung von 'Menschensohn' darum aufnehmen liess, weil sich gerade mit dieser Bezeichnung nach Massgabe der übrigen at. Stellen am leichtesten die Vorstellung der geschöpflichen Niedrigkeit und Schwäche verbinden konnte: Jesus hat nach ihm in diesem Wort eine Zusammenfassung der beiden Momente der messianischen Würde und des schwachen menschlichen Wesens gefunden.

Dagegen führt uns C. Holsten[28] wieder mit voller

[25] Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit 1888 S. 76 ff. 131 ff.

[26] In der 1892 erschienenen zweiten Auflage seiner Schrift nähert Baldensperger sich mehr der Beyschlag'schen Auffassung der Leidensaussagen: das Leiden ist für Jesus eine Durchgangsstufe, um die andere zu erklimmen (S. 261).

[27] Die Lehre Jesu II 1890 S. 440—450.

[28] Z. w. Th. 1891 S. 1—79.

Schärfe die Schwierigkeiten des Problems vor Augen. Im Gegensatz zu Baldensperger erkennt er als unzweifelhaft der galiläischen Periode Jesu angehörend Mt. 9 6 12 8 11 19 mit den Parallelen sowie Mt. 8 20 12 32 an. Eine besonders auf Mt. 16 13 sich stützende Analyse liefert ihm folgende Resultate: 1. Schon in Galiläa hat sich Jesus vor Volk und Jüngern ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου genannt, 2. in seinem Bewusstsein ist ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = χριστός = υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, 3. es muss die Möglichkeit für das Bewusstsein Jesu bestanden haben, dass Volk und Jünger ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = Messias setzen konnten, aber 4. der Ausdruck kann nicht, weder für Volk noch für die Schriftgelehrten, dogmatisch ausgeprägter Titel gewesen sein. 5. Jesus muss Gründe gehabt haben, das Messiasgeheimnis dieses Ausdruckes während der galiläischen Wirksamkeit in seinem Gemüte zu verschliessen (S. 30 f.). Mit Recht bemerkt er, dass alle Prädicate zu ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου auf ein Subjekt 'Messias' gingen, während die Urteile sich als synthetische darstellten, sobald man vom Begriffe des Menschen ausgehe[29]. Der Deutung dieser Thatsachen ist der zweite Teil der Untersuchung gewidmet. Zunächst stellt er sprachlich fest, dass alle mit υἱὸς zusammengesetzten Ausdrücke den Ton auf dem zweiten Bestandteil haben: Auch in der Ausdrucksform (ὁ) υἱὸς (τοῦ) ἀνθρώπου gebe daher ἀνθρώπου die entscheidende Vorstellung, und der Ausdruck bezeichne ein Individuum, das als Sohn, als Erzeugter eines Menschen, die den Menschen von allen andern Wesen unterscheidenden Wesensmerkmale an sich trage. Seine grammatisch-logische Deutung geht aus von der Würdigung der beiden Artikel. Der Artikel vor ἀνθρώπου drücke die Bestimmtheit nicht des Individuums der Gattung, sondern der Gattung selbst für das Bewusstsein aus; also

[29] Einen Bedeutungsunterschied zwischen dem Sprachgebrauch der Synoptiker und Jesu selbst erkennt er dabei nicht an (S. 79).

konnte sich Jesus ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nur nennen, 'wenn er das bestimmte Bewusstsein in sich trug, er gehöre als ein von einem Menschen Erzeugter der Gattung Mensch an und stelle das Gattungswesen Mensch in sich dar', 'und nur weil in dem Messiasbewusstsein Jesu der Messias als Erzeugter eines Menschen der Gattung Mensch angehörte, konnte der Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου für ihn Amtsname des Messias werden'. Was bedeutet aber der Artikel vor υἱὸς? Er deutet auf den feststehenden, bekannten Menschensohn hin, d. h. keinen andern als den danielischen. Die psychologische Möglichkeit dafür, dass Jesus dieses danielische Bild auf sich anwenden konnte, weist 'die religiöse Deutung' nach: Jesus brach mit der volkstümlichen Messiasvorstellung des Davididen und erkannte durch die Erfahrung, dass, wie das Messiasreich, so auch der Messiasherrscher zwei Daseinsformen zu durchleben habe: eine ohne äusserliche Attribute, die andere mit solchen. Sobald nun Jesus sich in der Schrift nach einem Vorbilde dieses Gedankens umsah, bot sich ihm der auf Erden mit dem Messiasgeiste ausgerüstete, zur Messiaswirksamkeit begnadigte, dann aber auch von der Erde auf den Wolken des Himmels vor Gott gebrachte danielische Menschensohn, der dort oben die Herrschaft des Himmelreiches empfängt: (Dies ist nämlich die Erklärung, welche Holsten der Danielstelle giebt und in längerer Ausführung zu begründen sucht).

Damit verfällt er in denselben Fehler wie Beyschlag, der gleichfalls seine Exegese auch für das Bewusstsein Jesu voraussetzt. Baldensperger in einem Excurs der zweiten Auflage seiner Schrift (1892, S. 182 ff) bemerkt dagegen sehr richtig: 'Wer bürgt denn dafür, dass die authentische Fassung dieser Stellen auch ihrer späteren Deutung in den schriftgelehrten Kreisen ... entspricht? Wissenschaftlich berechtigt ist nur eine Methode, sobald man eingesehen hat, dass die Bezeichnung Jesu auf Daniel zurückgeht: es gilt festzustellen, was das Judentum von dem Daniel'schen Menschensohn hielt, wie er von der Zeit seines ersten Er-

scheinens ab von den Juden angeschaut und fortgebildet wurde (S. 184).' Gegenüber dem historischen Zeugnis erklärt er eine grammatisch-logische Deutung mit Recht für unberechtigt und überflüssig.

Nach einer anderen Seite wendet J. Weiss[30] den auch von ihm in der Formel gefundenen Messiasbegriff: Die Anwendung des Titels im Munde Jesu scheint ihm mehr ein Anspruch als eine wirkliche Selbstbezeichnung zu sein. So hoffe Jesus Joh. 3 14 auf eine Erhöhung (die Deutung auf den Tod stamme hier vom Evangelisten!), durch die es allem Volke klar und deutlich werden müsse, dass er der 'Menschensohn' Daniels und Henochs sei. Nur an einzelnen Stellen passt nach ihm dieser Sinn nicht: Mc. 2 10. 28 liege das aramäische בר אנש = 'Mensch' zu Grunde und Mt. 16 13 11 19 Lc. 7 34 sei ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου vom Evangelisten für 'ich' eingesetzt.

Klarer erkennt den Sachverhalt W. Bousset[31], der auf eine einheitliche Lösung des Problems, die nur durch kritische Gewaltthaten möglich sei, verzichtet. Deshalb legt er auch seinen Ausführungen über das Selbstbewusstsein Jesu nicht, wie die Vorgänger, gerade den Begriff des Menschensohnes zu Grunde, sondern ist umgekehrt bestrebt, diesen aus jenem zu erläutern. Nach seiner Ansicht ist Jesu Messias-Menschensohnbewusstsein 'der erst allmählich in noch zu verfolgendem langsamen Werden zustande gekommene, zusammenfassende Ausdruck für das, was er im Grunde seines Lebens und Wirkens immer war, der Mensch, der Gott dem himmlischen Vater so nahe stand wie kein andrer je. Als eine der Zeitvorstellung entnommene Form dieses Bewusstseins trägt derselbe auch Spuren einer gewissen Unzulänglichkeit, Unfertigkeit und Uneinheitlichkeit an sich' (S. 127).

---

[30] Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 1892 S. 51—59.

[31] Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum 1892 S. 104 ff.

Einen sehr bemerkenswerten Versuch, den gordischen Knoten zu durchhauen, bietet die inhaltreiche Schrift von H. L. Oort[32]. Für fast alle synoptischen Stellen nimmt er die Messiasbedeutung unserer Formel an und weist die Berechtigung dieser Exegese durch sorgfältige Interpretation im Einzelnen nach. Dann aber geht er von dem durch Volkmar zuerst herausgestellten Umstande aus, dass die gesamte Brieflitteratur des NT. ebenso wie die ältesten Kirchenväter den Ausdruck schlechterdings nicht kennt. Er gelangt dadurch zu dem Dilemma: entweder fehlt die Formel aus Unkenntnis der Verfasser oder weil Jesus sie thatsächlich nicht gebraucht hat. Durch eine erneute Untersuchung der synoptischen Stellen versucht er das Letztere wahrscheinlich zu machen. Die Leidensweissagungen sind ihm als vaticinia post eventum verdächtig, andere Stellen aus inneren Gründen (vgl. S. 77—88), möglicherweise auf richtiger Tradition basieren die Parusieaussagen und die neutralen Stellen. Demnach gelangt er zu dem Schluss, dass Jesus sich dieser Formel vielleicht als eines Bildes bedient habe; auf keinen Fall sei sie ihm ein Titel gewesen: erst die Gemeinde habe unter dem Einfluss apocalyptischer Litteratur daraus die Messiasbezeichnung geformt, welche dann die Evangelisten Jesu zuschrieben (S. 101).

Ähnlich urteilt W. Brandt[33], wenn er den Gebrauch dieses zweifellos messianischen Titels im Munde des Herrn für unhistorisch, weil unvereinbar mit dem Selbstbewusstsein Jesu hält; auch sei die Unbekanntschaft des Paulus mit ihm unter der Voraussetzung seiner Echtheit unerklärlich. Ganz wie Volkmar sieht auch Brandt in Marcus denjenigen, welcher zuerst den aus Dan. 7 erwachsenen Titel dem Herrn selbst in den Mund legte, nachdem er erst in apocalyptisch denkenden Kreisen auf Jesus angewandt sei.

---

[32] De uitdrukking ο υιος του ανθρωπου in het nieuwe Testament. Leiden, Diss. 1893.

[33] Die Evangelische Geschichte 1893 S. 562—568.

G. Schnedermann[34] dagegen hält den Ausdruck für einen ursprünglichen Bestandteil der Predigt Jesu und findet darin ein Bild, mit welchem angesichts jenes danielischen Gemäldes Jesus seine Person in ihrer Eigenart, nämlich als zum Messias berufenen israelitischen Menschen zu bezeichnen pflegte. Da nun die Danielstelle zur Zeit Jesu im jüdischen Volke anscheinend wenig beachtet gewesen sei, habe sich der Ausdruck 'Menschensohn' um so besser dazu geeignet, des angehenden Messias Jesus persönliches Eigentum zu sein. Dabei fasst Schnedermann die Formel aber nicht als gleichbedeutend mit 'Messias', sondern will die Meinung Jesu in dem, auch dem Zusammenhange von Dan. 7 13 f. mutatis mutandis entsprechenden Satz ausgedrückt finden: 'des Menschen Sohn wird als der Messias kundgethan werden'. Bei der verhüllenden Bezeichnung konnten die Hörer nun eine Hinweisung auf Daniel, auf Ezechiel und sonstige prophetische Stellen, auf das Dan. 7 18 angedeutete Volk Israel und sogar auf den 'Idealmenschen' finden — Beziehungen, die Schnedermann schliesslich auch bei Jesus selbst nicht ausschliessen will. Deutlicher kann die völlige Hülflosigkeit der Exegese nicht ausgesprochen werden, als durch diese den Eindruck abschliessender Zusammenfassung machende Aufreihung der verschiedenartigsten bis dahin ersonnenen Hypothesen.

Überblicken wir nun die ganze Reihe der Erklärungen, die uns bis jetzt entgegengetreten sind — wir werden uns eines entmutigenden Eindruckes nicht erwehren können. Was hat nicht alles 'Menschensohn' bedeuten sollen! Idealmensch, der die Menschennatur verherrlicht; Messias, aber im Gegensatz zum Gottessohn der Juden, als armer, nie-

---

[34] Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes II 1895 S. 206—209. Der Versuch F. Sieber's (im Anhang zu Schnedermann S. 257–269), die Formel aus dem Aramäischen resp. Hebräischen zu erklären, ist nur im Princip zu loben: die Ausführung leidet unter der Unbekanntschaft des Verfassers mit der ersten Sprache ganz wesentlich.

driger Mensch; Messias als Träger aller Menschenwürde und Menschenrechte; Messias als präexistenter himmlischer Mensch; Messias als Organ zur Verwirklichung des durch ihn zugleich dargestellten Menschheitsideales in der Welt; Messias — ohne Nebenbedeutung; Bezeichnung des Berufes Jesu, wie sich derselbe durch seine Menschwerdung bedingte; Messias im Sinne des 'Idealmenschen' als Gegensatz gegen den national beschränkten 'Davididen'; Messias, als Erzeugter eines Menschen der Gattung Mensch angehörig; schliesslich soll es Messiasbezeichnung im Sinne eines im starken Glauben erhobenen Anspruches sein.

Fast allen Forschern steht die messianische Bedeutung der Formel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ausser Frage, und in der That dürfen wir dies als allgemein anerkanntes Resultat hinstellen. Ausser B. Weiss, Oort, Baldensperger und Brandt giebt sich jedoch niemand hiermit zufrieden: alle anderen versuchen das aus Dan. 7 13 historisch durchaus erklärte synthetische Urteil: 'der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist der Messias' in ein analytisches zu verwandeln, d. h. auch aus dem sprachlich zu ermittelnden Sinne der Formel ihre Messiasbedeutung abzuleiten. Die Berechtigung zu diesem Verfahren müsste doch zunächst erst bewiesen werden: warum sollen denn durchaus zwei Erklärungen derselben Thatsache gefunden werden? Die völlige Divergenz der auf diese Weise erzielten Resultate dürfte das Unberechtigte dieser Methode wohl zur Genüge illustrieren. Aber es ist der eigenartig feierliche Klang des Ausdruckes ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, der so seltsam contrastierende Gebrauch des Wortes in den triumphierenden Herrlichkeitsaussagen und in den schwermütigen Sprüchen von der Niedrigkeit, dem Leiden und Sterben des Menschensohnes, der es zu einem Bedürfnis des religiösen Gemütes macht, Tieferes darin zu sehen, als eine Umschreibung des Wortes 'Messias'. Zugleich ist es aber das durchaus erklärliche Bestreben, den Gedanken der reinen, idealen Menschlichkeit auch im Namen dessen ausgesprochen zu finden, der sie gelehrt hat.

Auf der andern Seite aber stellen sich auch vom historischen Standpunkt aus der Anknüpfung an Daniel 7 schwerwiegende Bedenken entgegen. Soll bereits im Beginne seines Auftretens Jesus die mit jener Stelle untrennbar verbundene Parusiehoffnung besessen haben? Ist das psychologisch möglich? Ja ist es überhaupt denkbar, dass sich Jesus von vornherein auch nur als Messias betrachtet und verkündet habe? Diese Erwägungen bilden das eigentlich treibende Motiv, welches gerade die kritisch gerichteten Forscher zur Abschleifung des scharfkantigen eschatologischen Messiasbegriffes drängt. Darum versucht man, in der Formel einen zweiten, mehr innerlichen, tiefreligiösen Begriff zu finden, der dann — je nach der Stellung des betreffenden Forschers zur Messiasfrage im Selbstbewusstsein Jesu — mehr oder weniger als das bei der Reception der Bezeichnung durch Jesus thatsächlich bestimmende Moment ausgegeben wird. Wer wie B. Weiss einem mit vollem Messiasbewusstsein auftretenden Jesus in seinem System brauchen kann, oder aber wie Baldensperger, Oort und Brandt der Überlieferung der Formel misstraut, der sucht auch keine zweite Erklärung des ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Alle anderen fühlen sich jedoch zu einem solchen Weitergraben nach dem tieferen Sinne der Formel verpflichtet, den sie durch Analyse des aus vier einzelnen Elementen bestehenden Ausdruckes ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zu finden hoffen (so besonders charakteristisch Holsten).

Ja, hat denn Jesus überhaupt ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gesagt? Hat er denn griechisch gesprochen? — Nein, aramäisch; das wird wohl jeder der vorgenannten Forscher zugeben. Folglich ist jeder Versuch, zum Verständnis der Reden Jesu der griechischen Formel einen tieferen Sinn durch sprachliche Analyse entlocken zu wollen, methodisch absolut unzulässig und die ganze auf diese Frage verwendete Mühe ist unfruchtbar gewesen. Die Theologen des XIX. Jahrhunderts bedauern so oft den vergeblich ver-

schwendeten Scharfsinn, den die grossen Exegeten der antiochenischen Schule auf schlecht übersetzte Septuagintastellen verwenden, und in Bezug auf eine Fundamentalfrage der Christologie folgt man trotzdem noch genau derselben Methode! Der eigentliche Gegenstand der Untersuchung ist nicht die griechische Übersetzung, sondern der aramäische Urtext. Welches aramäische Wort ist durch ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου wiedergegeben, und was heisst, welchen Gebrauch hat dieses Wort in der Muttersprache Jesu? Das ist die richtige Fragestellung und nach der Beantwortung dieser Frage muss sich die Beurteilung der evangelischen Tradition richten.

C. B. E. Uloth[35] war es, der zuerst in der modernen Theologie diese seit den Zeiten der Rationalisten[36] vergessene Fragestellung ans Licht zog. Er glaubt jede Anlehnung an Dan. 7 ablehnen und allein auf die Bedeutung des aramäischen ברנשא recurriren zu müssen. Dieses Wort heisse 'der Mensch' und so habe sich Jesus denn auch bezeichnet und zwar nicht im Sinne des 'Idealmenschen', sondern um damit auf seine geschöpfliche Schwäche und Niedrigkeit hinzudeuten —eine Exegese die er durch Hinweis auf die Grundbedeutung der Wurzel אנש stützt.

P. de Lagarde's[37] Bemerkung, ברנש heisse im Aramäischen 'Mensch' und sei von Jesus geadelt worden, war und blieb doch nicht mehr als eine gelegentlich gemachte Notiz.

So blieben denn diese Versuche allseitig unbeachtet, bis J. Wellhausen[38] nachdrücklich den Finger darauf

---

[35] Godgeleerde Bijdragen 1862 S. 467 ff.

[36] Über die früheren hierhin zielenden Versuche berichtet ausführlich A. Meyer 'Jesu Muttersprache' 1896 S. 140 ff.

[37] Gesammelte Abhandlungen 1866, S. 26 Anm.: "menschlich" ist bei den Indogermanen ein ehrendes, bei den Semiten ein tadelndes Beiwort . . . erst Jesus adelte den ברנש = υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.' Vgl. auch Deutsche Schriften 1878 S. 230.

[38] Israelitische und jüdische Geschichte 1894 S. 312 Anm. 1.

legte, dass ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in der messianischen Bedeutung, welche es in den Evangelien habe, auf einem Übersetzungsfehler beruhen müsse. ברנש heisse im Aramäischen 'Mensch' und Jesus habe sich demnach stets als 'der Mensch' bezeichnet: erst die ältesten Christen, welche diese aus dem religiösen Bewusstsein Jesu entsprungene Bezeichnung nicht mehr verstanden, hätten sie statt mit ὁ ἄνθρωπος fälschlich mit ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου wiedergegeben und einen Messiastitel daraus gemacht.

B. D. Eerdmans[39] gelangte von derselben Grundlage ausgehend zu folgendem wesentlich anderen Resultat:

בר אנש heisst im Aramäischen 'Mensch' und ist ein ganz gebräuchliches Wort; als Messiastitel lässt es sich nirgends nachweisen, weder im Daniel, noch im Henoch noch sonst in rabbinischer Litteratur. Jesus konnte das Wort — eben darum weil es allgemein üblich war — nicht zum Messiasnamen stempeln: vor allem hat er sich bei seinem Auftreten gar nicht als Messias bezeichnet, wohl aber hat er des öfteren gegenüber den messianischen Hoffnungen des Volkes betonen müssen, dass er nur ein Mensch sei. Die griechische Übersetzung der Reden Jesu nun bot an Stelle von בר אנש υἱὸς ἀνθρώπου, statt בר אנשא υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: dieser Ausdruck war dem Griechen unverständlich, er fasste ihn als einen besonderen Titel Jesu und erklärte ihn nach Dan. 7 als Messiasbezeichnung.

Die Polemik W. C. van Manen's[40], welche der vorigen Abhandlung unmittelbar als 'Nachschrift' folgt, trifft nur die Ausdrucksweise Eerdmans', während der Kern der Sache gänzlich unberührt bleibt, da van Manen mit dem Aramäischen sich in keiner Weise abfindet.

Zuletzt hat A. Meyer[41] in einer Schrift, die in grösserem Umfange das Aramäische für die Erklärung des NT.

[39] Theol. Tijdschr. 1894 S. 153—176.

[40] a. a. o. S. 177—187.

[41] Jesu Muttersprache 1896 S. 91—101, dazu im Anhang S. 140—149 und 160—162.

verwertet, auch unsere Frage eingehender behandelt. Leider sind dabei die apocalyptischen Stellen sowie die Leidensweissagungen ausgeschlossen worden, welche der Verfasser in einer anderen Schrift zu behandeln verspricht. Meyer behauptet nun, dass Jesus Mc. 2 28 Mt. 12 32 Mc. 2 10 (Par.) vom Menschen im allgemeinen rede, dagegen Mt. 8 20 ברנש im Gegensatz zu den Tieren als Selbstbezeichnung gebrauche, während Mt. 11 19 'jemand' (sc. wie ich), zu übersetzen sei [42].

Alle die zuletzt genannten Abhandlungen aber bieten nicht sowohl eine systematische Durcharbeitung des gesamten vorliegenden Materials, als vielmehr nur Andeutungen, in welcher Richtung die Lösung der Frage zu suchen sei. Insbesondere wird eine genauere Untersuchung über die Bedeutung von בר אנש von keinem der genannten Forscher angestellt — und das ist es doch gerade, was das Fundament des Ganzen bilden muss. Freilich ist es jedem Kenner des Syrischen von jeher geläufig gewesen, dass diese Formel 'Mensch' bedeute, aber das Wort 'Mensch' ist ein so vielsagendes, dass mit dieser Erkenntnis noch relativ wenig gewonnen ist: denn zwischen dem Sinne, welchen Lagarde und Wellhausen der Bezeichnung im Munde Jesu beilegen, und dem von Uloth, Eerdmans und Meyer ('jemand') angenommenen ist ein Unterschied, so gross, wie er nur je zwischen zwei der oben angeführten Erklärungen aus dem Griechischen bestanden hat. Es wird demnach die erste Aufgabe der vorliegenden Untersuchung sein müssen, die Bedeutung des Wortes בר אנש auch nach ihren feineren Schattierungen hin festzustellen und somit möglichst alle Vorstellungen aufzuspüren, welche ein aramäisch redender Galiläer mit diesem Worte verbinden konnte. Zugleich wird eine Vorführung des Materials in grösserem Umfange auch diejenigen Gelehrten, denen das Aramäische nicht geläufig ist, in den Stand setzen, sich

---

[42] a. a. O. S. 100.

ein eigenes Urteil unmittelbar aus den Quellen selbst zu bilden.

Ein zweiter Mangel an dem unläugbar alle bisherigen Bearbeitungen leiden, ist die zu geringe Berücksichtigung der aussercanonischen christlichen Litteratur, ja zuweilen auch schon der nichtevangelischen Schriften. Sobald man sich aber einmal der Einsicht nicht verschliesst, dass nicht nur das vierte Evangelium, sondern auch die Synoptiker aus ihrer Zeit und für ihre Zeit geschrieben sind, wird man mit Notwendigkeit darauf hingewiesen, einen Einfluss der zeitlichen (d. h. zugleich der örtlichen) Umgebung auf die Gestaltung der evangelischen Geschichte wenn nicht vorauszusetzen, so doch in den Bereich der Möglichkeit zu ziehen. Somit ergiebt sich zum Zwecke der richtigen Beurteilung der Evangelienberichte die Aufgabe, in der urchristlichen Litteratur für den griechischen Sprachgebrauch nach örtlich und zeitlich orientierenden Parallelen zu suchen. Haben wir uns so über Gebrauch und Bedeutung der Formel nach Möglichkeit Klarheit verschafft, so werden wir vielleicht die Bedingungen, unter denen sie entstanden, den Boden, auf dem sie erwachsen ist, ermitteln können. Erst dann, wenn wir die Geschichte beider Formeln, der aramäischen und der griechischen, jeder für sich, verfolgt haben, werden wir zu den Evangelien zurückkehren und die gewonnenen Resultate für die Beurteilung der historischen Person Jesu selbst sowie für die Entstehungsgeschichte dieser Berichte verwerten dürfen. Das methodische Recht, beide Formeln streng auseinanderzuhalten, giebt uns dabei die völlige Divergenz ihrer Bedeutungen, und diese freilich kann hier in der Andeutung des Arbeitsplanes nur vorausgesetzt werden: den Beweis wird die Untersuchung selbst zu liefern haben.

2

'Menschensohn' im Aramäischen

Die Quellen für unsere Kenntnis des in Palästina gesprochenen Aramäisch[1] sind wenig zahlreich, geben uns jedoch hinreichende Auskunft darüber, welches Wort dem griechischen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zu Grunde gelegen haben kann und welche Begriffe ein Einwohner Palästinas mit diesem Worte verband: Es giebt nur ein aramäisches Wort, dessen Wiedergabe die griechische Formel sein kann: es lautet בר־אינשא, בר־אנשא, בר נשא je nach dem specielleren Dialekte. Wenn also das ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου der Evangelien eine authentische Selbstbezeichnung Jesu wiedergiebt, so hat dieselbe in des Herrn Munde בר נשא gelautet. Die Aufgabe der folgenden Untersuchung wird es sein, die Bedeutung dieser aramäischen Formel zu ermitteln.

Das Material zur Erforschung des in Judäa in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten gangbaren Dialektes bietet uns in der reinsten Ausprägung das Targum Onkelos; abhängig hiervon mag die gleichfalls judäische Sprache des sogenannten Targum Jonathan sein. Das Idiom Galiläas vertreten die haggadischen Stellen des palästinensischen Talmud sowie einige Fragmente altchristlicher Bibelübersetzungen[2]. In diesen Urkunden der Sprache Jesu werden wir uns also nach der Bedeutung von בר נשא umzusehen haben[3].

---

[1] vgl. G. Dalmann, Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch 1894 S. 5 ff.

[2] vgl. hierzu besonders F. Schwally, Idioticon des christlich-palästinensischen Aramäisch 1893.

[3] Dabei müssen in den Targumen selbstverständlich alle

1. Im Targum Onkelos[4] ist der Singular בר אינשא nicht nachzuweisen, aber auch der Plural בני אינשא wird nur selten angewendet: Gen. 6 1 finden wir das collectiv gebrauchte האדם durch בני אינשא wiedergegeben; in ähnlicher Weise wird Num. 23 19 לא איש אל ויכזב paraphrasiert durch לא כמילי בני אינשא מימר אלהא 'nicht wie die Worte der Menschen ist das Wort Gottes', und Dt. 32 26 vertritt מבני אינשא die Stelle des hebräischen מאנוש. Aber auch an diesen drei Stellen mag die poetische Sprache der Umgebung die Wahl des Ausdruckes veranlasst haben. Sonst wird אדם mit אינש, und אנשים mit אינשין übersetzt, wenn nicht etwa der paraphrasierende Charakter des Targums sich grössere Freiheiten erlaubt. Wir werden hieraus die Folgerung ziehen, dass der Gebrauch von בני אינשא im Targum Onkelos im wesentlichen der Anwendung der hebräischen entsprechenden Formel[5] gleichartig ist.

2. Targum Jonathan: Die Singularform בר אינש paraphrasiert Micha 5 6 בני אדם; sonst kommt sie nicht vor. (Die Formel בר אדם zur Übersetzung von בן אדם steht Jes. 51 12 und stets in der Anrede an Ezechiel, z. B. 2 1 usw.) Gebräuchlicher ist der Plural בני אנש für das collektive אדם des Urtextes: so findet er sich 17mal: Jud. 16 7. 11 I Reg. 15 29 16 7 (2mal) II Reg. 7 19 23 3 Jes. 2 20 6 12

---

die Stellen ausgeschlossen bleiben, wo schon der hebräische Urtext בן־אדם oder sonst eine entsprechende Formel hat: sie werden im Folgenden nirgends besonders erwähnt werden.

[4] Ausgabe: A. Berliner 1884.

[5] Im Hebräischen ist בן־אנוש, בן־אדם pluralisch בני־(ה)אדם, בני־איש selten in den historischen Büchern (nur Gen. 11 5 I Sam. 26 19 II Sam. 7 14 I Reg. 8 39) häufig dagegen in den poetischen Schriften, besonders den Psalmen (31mal; bei Jer. 5mal, Proverb. 3mal, Deuterojes. 2mal, Micha und Joel je 1mal). Bei Ezechiel ist בן־אדם die ständige Anrede an den Propheten (so ca. 90mal), während der Plural nur einmal vorkommt. Die Formel ist im Hebräischen zweifellos poetisch, veranlasst entweder durch den Parallelismus membrorum oder zur Hervorhebung der menschlichen Niedrigkeit vor Gott angewendet.

29 19. 21 44 11 Jer. 32 20 33 5 47 2 49 15 Sach. 9 1; dem hebräischen אנשים entspricht er Jud. 9 9 I Reg. 2 26 dem collektiven אנוש Jes. 13 12 33 8 51 7. Also auch dem Targum Jon. ist die Singularform nicht geläufig, während es den Plural in der Bedeutung 'Menschen, Leute' gerne gebraucht.

3. Im Evangeliarium hierosolymitanum[7] jedoch, welches speciell galiläischen Dialekt spricht, ist ברנשא, die stehende Übersetzung von ὁ ἄνθρωπος, der Plural בנינשא giebt überall οἱ ἄνθρωποι wieder. Nur an 10 Stellen (Mt. 18 12. 23 19 5 [vgl. Gen. 2 24] 10 20 1 22 2 25 14. 24 26 72 Lc. 6 10) tritt — dem Sinne ganz angemessen — גברא 'Mann' für ברנשא zur Übersetzung von ὁ ἄνθρωπος ein[8], einmal (Lc. 12 36) steht אנשין für ἄνθρωποι. Besonders beliebt ist die im Talmud jeruschalmi so häufige Formel חד ברנש zu Anfang einer Erzählung als Wiedergabe sowohl von ἄνθρωπός τις als auch des einfachen ἄνθρωπος (vgl. Mt. 9 32 17 14 Lc. 2 25 4 33 6 6 10 30 12 16 14 2. 16 15 11 u. a. m.). Demnach ist also ברנשא das einzige Wort, welches der galiläische Dialekt dieses Evangeliars für 'Mensch' besitzt. Das sonst im Aramäischen häufige Simplex אנש ist völlig zum Pronomen indefinitum geworden: es dient zur Übersetzung von τις (z. B. Mt. 11 25 15 21 Lc. 8 46. 51 Joh. 2 10 3 3. 4. 5 8 40; Lc. 13 23 חד אנש = τις). Dementsprechend ist לא אנש = οὐδείς (so Lc. 8 43. 56 Joh. 3 13.)

Denselben Gebrauch von ברנשא zeigen uns die spärlichen Fragmente bei Land[9]. Auch hier wird ὁ ἄνθρωπος durch ברנשא übersetzt: Mt. 9 32 21 33 Lc. 19 12 (an diesen

---

[6] ed. P. de Lagarde, Prophetae chaldaice e fide codicis Reuchliniani 1872.

[7] Bei P. de Lagarde, Bibliotheca syriaca S. 258 ff.

[8] Die Übersetzung גבר (so auch in den Land'schen Fragmenten) Lc. 6 8 wird auf die u. a. durch ℵ B gebotene Lesart τῷ ἀνδρί zurückzuführen sein.

[9] Anecdota Syriaca IV S. 114 ff.

Stellen mit dem Zusatze חד) Mt. 26 24 (2mal) Joh. 16 21, ἄνθρωποι durch בנינש Mt. 23 28 Mc. 9 31 11 2. 30 17 6. In den Stellen Mt. 18 12 25 14. 24 bieten die Fragmente für ἄνθρωπος die Wiedergabe גבר ganz entsprechend dem Verhalten des Evg. hieros. in denselben Versen; Lc. 6 6 indessen finden wir גבר, wo das Evg. hieros. ברנש hat.

Am lehrreichsten jedoch für unsere Frage ist das Verhalten beider Versionen bei der Übersetzung der evangelischen Formel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου selbst. So sehr ist ברנש einziger und geläufiger Ausdruck für Mensch geworden, dass die Übersetzer, um der Eigenart der griechischen Formel gerecht zu werden, sich zu der monströsen Bildung eines ברה דברנשא[10] versteigen müssen: vgl. Mt. 24 30 26 2. 45. 64 Mc. 2 10. 28 8 38 9 31 10 33. 45 Lc. 21 27. 36 22 22 Joh. 1 52 12 23. 34 (zweimal) im Evg. hieros., bei Land Mt. 18 11 24 30 Mc. 9 31. An den andern Stellen greifen sie zu dem besser klingenden aber ungenaueren ברה דגברא 'Sohn des Mannes': vgl. Evgl. hieros. Mt. 9 6 12 32 16 13 17 9. 12. 22 19 28 24 27. 30 (das erste Mal) 24 37. 39. 44 25 31 (ברה דברנישא) 26 24 (zweimal) Lc. 5 24 6 5. 22 9 58 11 30 12 8. 10. 40 19 10 24 7 Joh. 3 13. 14 5 27 6 27. 54. 62 8 28. Land's Fragmente Mt. 13 37. 41 24 27 25 31 26 24 (zweimal) Lc. 5 24 6 5 Joh. 3 13. 14. Es kann kein Zweifel obwalten, dass diese Übersetzungsversuche nur Notbehelfe sind: im Aramäischen gab es weder ein Wort ברה דברנשא noch ein ברה דגברא vor diesen Übersetzungen, ebensowenig, wie es im Griechischen ein ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gab, bevor man בר־אנש kannte. Beiden Formeln hat nur der Umstand das Leben gegeben, dass das gali-

[10] Wörtlich: 'sein, des Menschensohnes, Sohn'. Das Suffix (ברה entspricht dem hebr. בנו 'sein Sohn') dient hier, wie oft im Aramäischen, zur schärferen Hervorhebung des Genitivverhältnisses, so dass die Formel nichts anderes besagt wie: 'der Sohn des Menschensohnes' d. h. 'der Sohn des Menschen'. Dass die Bildung eine eigens zu diesem Zwecke notgedrungen erfundene Künstelei ist, sieht jeder auf den ersten Blick.

läische ברנשא, das Wort welches ursprünglich dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zu Grunde lag, zu der in dem griechischen Evangelientexte diesem Ausdruck beigelegten Bedeutung schlechterdings nicht mehr passte: die edessenischen Syrer, bei denen ברנשא auch 'Mensch' hiess, halfen sich gleichfalls durch Bildung des neuen Wortes ברה דנשא. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist, das wird ja allgemein zugestanden, in den Evangelien ein Titel Jesu, der nur ihm zukommt und ihn von allen andern Menschen unterscheiden soll: das Wort ברנשא 'der Mensch' kann gerade diese Funktion am allerwenigsten übernehmen, das sehen die Übersetzer durchaus klar ein und handeln darnach. Doch, wir wollen nicht dem weiteren Gang der Untersuchung vorgreifen, sondern uns nunmehr zu der zweiten wichtigen Quelle des speciell galiläischen Dialektes wenden.

4. Der sogenannte jerusalemische Talmud[11], dessen Geburtsstätte die Gelehrtenschule zu Tiberias ist, bietet in den der öden Wüste der Gesetzestüftelei eingestreuten Anekdoten überaus wertvolle Denkmäler des galiläischen Volksdialektes. Im Folgenden kann diese äusserst reichhaltige Quelle begreiflicherweise nicht in ihrem ganzen Umfange herangezogen werden. Es sind nur aus den Traktaten Peâ Demâj Kelaîm Jomâ und Taanîth die wichtigsten Typen des Gebrauches unserer Formel ausgezogen und zusammengestellt worden; eine Durchforschung der übrigen Traktate würde das Material ins Ungemessene vermehren, ohne jedoch für unsere Frage wesentlich neue Momente zu liefern.

Sehr häufig beginnen derartige Anekdoten mit den Worten חד בר נש 'Ein Mensch' (חד = hebr. אחד), die wir jedoch am besten mit 'jemand' wiedergeben, da das Wort

[11] Er wird im Folgenden nach dem 1866 erschienenen Krotoschiner Abdruck der Venediger Ausgabe citiert und zwar nach fol., Columne und Zeile, die letztere vom oberen Textrande gezählt; wenn vom unteren Textrande gerechnet wird, ist dies jedesmal durch v. u. angezeigt.

'Mensch' im Deutschen einen viel zu vollen Klang hat, der ihm im Aramäischen, wie sich zeigen wird, durchaus fehlt.

Peâ 15b r. 19 v. u.: חד בר נש הוה מייכיל לאבוי תרנוגלין פטימין 'Jemand gab seinem Vater gemästete Hähne zu essen', verdiente sich aber doch die Hölle damit, weil er auf die Frage des Vaters, woher er das Geld dazu nehme, höchst respectwidrig antwortete, er möge den Mund halten und essen, wie auch die Hunde ässen und den Mund hielten. Dagegen חד בר נש הוה איטחין בריחייא 'jemand drehte die Mühle', liess aber dann seinen Vater diese Arbeit thun, als dieser Stellungsordre erhielt. Um seinen Vater vor Gefahren zu schützen, bürdete er ihm somit die Arbeit auf und verdiente dadurch den Garten Eden.

Wir sehen hier zwei חד בר נש sich entsprechen zu Anfang zweier parallelen Erzählungen; man könnte übersetzen: 'der eine' . . . 'der andere'. Eine ganz ähnliche Stelle ist Taanîth 64a l. 43: חד בר נש היה מפיק מעשרוי כהיקנן 'Es war einmal jemand, der bezahlte regelmässig seinen Zehnten', da sagte zu ihm Rabbi Menâ: Wohlan, sage: 'Ich habe das Heilige aus dem Hause gebracht' (Dt. 26 13). חד בר נש אתא גבי חד מן קריבוי דר' יניי 'Es kam jemand zu einem von den Verwandten des Rabbi Janaj' und sagte zu ihm, teile mit mir; worauf sich zwischen beiden ein längerer Dialog entspinnt.

Peâ 20a l. 14: חד בר נש הוה זרע חקלא 'Jemand besäte den Acker', mähte das Getreide und verkaufte es.

Demâj 22b l. 23: הד בר נש אייתי חדא אשפלה דקפלוטין לר' יצחק 'jemand brachte einen Korb mit Lauch zu Rabbi Jischaq', um sich über dessen gesetzmässige Verwendung in einem Specialfall zu orientieren.

Jomâ 43b l. 25 erzählt Rabbi Chijah bar Bâ folgende Geschichte: חד בר נש הוה מהלך בשוקא 'Es ging einmal jemand auf der Heerstrasse' und seine Tochter mit ihm. Da er dieser trotz zweimaliger Bitten nicht zu trinken gestattete, starb sie.

In der Mitte eines Satzes steht das einfache בר נש in ganz demselben Sinne. So

Peâ 21a l. 14 v. u.: Bei Rabbi Eliezer ben Jaqob erscheint eines Tages ein Blinder: um ihn zu ehren, setzt sich der Rabbi bei Tische unter ihn, so dass alle sich sagen: 'wenn דאילולא דהוא בר נשא רבא לא יתב ליה ר' א dieser Mensch nicht etwas Grosses wäre, würde sich Rabbi Eliezer nicht unter ihn setzen.'

Demâj 25a l. 36 ruft der Verfasser mit rhetorischer Frage aus 'giebt es einen Menschen, der das behauptet?' איית בר נש דיימר הדא מילתא

Demâj 22a r. 20: Rabbi Pinchas kommt an einen hochgeschwollenen Fluss, da teilen sich die Wasser vor ihm und er schreitet trocken hindurch. Auf die Frage seiner Schüler, ob ihnen das auch möglich sei, erhalten sie die Antwort: 'wer nie einen Menschen aus Israel jemals beleidigt hat, der wird hindurchgehen ohne Gefahr'. דלא אקיל לבר נש מן ישראל מן יומוי יעבר ולא ניזקה

Demâj 22b r. 23 v. u. wird aus der Thatsache, dass man eine unvorsichtige Handlung des Rabbi Meïr falsch gedeutet hat, die Folgerung gezogen 'das lehrt, dass es dem Menschen verboten ist, irgend etwas unbesonnen zu thun'. הדא אמרה אסור לבר נש מיעבד מילה בציבור

Jomâ 45a l. 19 v. u.: Nach Rabbi Chanina bar Hillel hat das Sühnopfer nur bei entsprechender Gesinnung reinigende Wirkung: andernfalls verfährt man wie 'jener Mann, der zum Könige sagt: du bist nicht König'. הדין בר נשא מימר למלכא ליית את מלכא

Taanîth 69a r. 27 erzählt Rabbi Josê: die Ratsherrn von Jerusalem sassen mitten in der Stadt 'und wenn sie jemanden nach Jerusalem heraufsteigen sahen', dann machten sie sich an ihn heran und betrogen ihn. זכרו דהוון חמיי בר נש כליק לירושלם

Diesem Gebrauch entspricht es dann durchaus, wenn 'niemand' durch לא בר נש ausgedrückt wird: so ist es der

Fall Kelaîm 32a l. 40 ונפק ולא אשכח בר בש 'und er ging hinaus und fand niemand'.

Entsprechend dem hebräischen איש ואיש findet sich in sprichwörtlichen Redensarten בר נש ובר נש im Sinne eines Pronomen indefinitum.

Peâ 15b r. 28 v. u. führt Rabbi Menâ ein Sprichwort der Müller an כל בר נש ובר נש זכותיד גו קופתה 'jedermann hat seinen Stachel im Sack'.

Demâj 23a l. 5 v. u.: Rabbi Eliezer kommt an einem Weinberg vorbei und möchte sich gerne ein Holzspänchen von der Hecke als Zahnstocher abbrechen: indessen thut er es nicht, weil er sich sagt: דאין אייתי כל בר נש ובר נש מיעבד כן 'wenn jedermann käme und das thäte', so würde die Hecke des Mannes bald verschwinden. Mit denselben Worten bezwingt (v. 2 v. u.) Rabbi Zeïrâ seine Lust, einen mit Holz beladenen Mann um einen Span zu bitten, denn דאין אתי כל בר נש ובר נש מיעבד כן 'wenn jedermann käme und das thäte', so würde von dem Holzbündel des Mannes bald nichts mehr übrig sein.

Ganz analog dieser Bedeutung des Singulars steht der Plural בני נש gleich 'Leute'.

Peâ 21a l. 7 v. u. לא הוה אית בני נש דלעיין באוריתא 'es giebt keine Leute, die im Gesetze forschen'.

Jomâ 45b r. 26: Wenn einer den andern beleidigt hat, so soll er ihn um Verzeihung bitten. Nimmt jener das an, so ist es gut. ואיך לא מייתי בני נש 'wenn nicht, so bringe er Leute herbei' und versöhne den andern in ihrer Gegenwart.

Der Begriff 'Menschen' tritt uns schärfer betont entgegen Demâj 21b l. 10 v. u.: Hier thut Rabbi Zeïrâ den klassischen Ausspruch: אין הוון קדמאי בני מלאכים אנן בני נש ואין הוון בני נש אנן חמרין 'wenn unsere Vorfahren Engel waren, so sind wir (mit ihnen verglichen, nur) Menschen, und wenn sie Menschen waren, so sind wir Esel'. Derselbe Satz wird Scheqalîm 48b r. 1 v. u. wiederholt: wenn hier statt בני מלאכים bloss מלאכין, statt בני נש vielmehr

בני אינש steht, so erkennen wir darin eine leichte Anderung des galiläischen in den judäischen Dialekt: zugleich sehen wir aber auch hieran, dass בני מלא nicht 'Engelsöhne' sondern 'Engel' bedeutet; es mag auch dies zur Illustration der grossen Beliebtheit der Verbindungen mit בר gerade im Galiläischen dienen.

Fassen wir nunmehr das Resultat unserer Beobachtung des aramäischen Sprachgebrauches hinsichtlich der Formel בר נש zusammen, so werden wir folgendes behaupten dürfen:

Im judäischen Aramäisch, wie es sich im Targum des Onkelos und dem des Jonathan darstellt, ist בר אינש kein üblicher Ausdruck: wohl aber findet der Plural בני אינש häufigere Anwendung im Sinne von 'Menschen'. Dagegen wurde durch den usus tyrannus בר נש in Galiläa das am meisten gebrauchte und zugleich am wenigsten betonte Wort für 'Mensch', derart, dass es in der Mehrzahl der Fälle nicht mehr als ein Pronomen indefinitum besagt: es ist die farbloseste und unbestimmteste Bezeichnung des menschlichen Individuums. Die Erklärung, wie das Compositum בר נש 'Sohn des Menschen' zu der Bedeutung des Simplex אנש gelangen konnte, liegt in dem Charakter der semitischen Sprachen, d. h. der semitischen Völker. Nichts liegt dem echten Semiten ferner, wie nüchterne Abstraktion und klares begriffliches Denken. Seine mit allen Fasern in der ihn umgebenden Natur wurzelnde Gedankenwelt macht es ihm zur Notwendigkeit, alle Verhältnisse, die wir mittelst der fest geprägten Begriffe der Causalität, der Eigenschaft, des Besitzes aufzufassen gewohnt sind, sich zu verdeutlichen und greifbar zu machen durch Bilder, welche er der ihn bestimmenden Natur entnimmt. Und zwar sind es in hervorragendem Masse die Verwandtschaftsnamen, welche zur Verdeutlichung der verschiedenartigsten Verhältnisse dienen müssen. Jedem Kenner des Hebräischen ist es geläufig, dass die Bewohner Zions die 'Söhne Zions' (Ps. 149 2) heissen; nach ihrer Herkunft sind die Widder 'Söhne Ba-

sans' (Dt. 32 14) und die Pfeile 'Söhne des Bogens' (Hi. 41 20) oder 'des Köchers' (Thr. 3 13).

So kommt es, dass die Zusammensetzungen mit 'Sohn' schliesslich nichts anderes thun, wie den zweiten Bestandteil der Formel als Eigenschaft des Subjekts darstellen und von ihm aussagen: ein 'Berghorn, ein Sohn des Fettes' (Jes. 5 2) ist ein 'Berghorn, von dem man aussagen kann, dass es Fettigkeit besitzt' d. h. ein 'fettes Berghorn.' Noch häufiger als im Hebräischen sind nun diese Verbindungen im Aramäischen und Syrischen[12], wo gleichfalls gerade das Wort בר 'Sohn' besonders vor den anderen Verwandtschaftsnamen den Vorzug findet. So heisst der Landmann 'Sohn des Feldes', der Bewohner einer Stadt 'Sohn der Stadt'; ähnliche Bildungen sind 'Sohn eines Gehöftes', 'Sohn Galiläas' nach dem Herkunftsorte. Der zweite Bestandteil wird als Attribut des Subjekts bezeichnet in Formeln wie 'Sohn der Finsternis' d. h. Narr, 'Sohn des Wissens' d. h. klug, 'Sohn des Wahnsinns' d. h. wahnsinnig, 'Sohn der Verpflichtung' d. h. verpflichtet, 'Sohn der Freiheit' d. h. freier Mann, 'Sohn der Stütze' d. h. Mann, auf den man sich verlassen kann, zuverlässig. Daraus versteht man leicht, dass in dem Falle, wo der zweite Bestandteil die Bezeichnung einer Person ist, das Wort 'Sohn' weiter nichts thut, als diese Bezeichnung auf das Subjekt übertragen: es steht in diesen Fällen vollkommen pleonastisch. So bezeichnet z. B. בר שטיא 'Sohn eines Verrückten' nicht einen gesunden Mann, dessen Vater irrsinnig ist, sondern den Verrückten selbst — auch wenn sein Vater sich völliger geistiger Gesundheit erfreut. 'Sohn eines Freien' bedeutet 'freier Mann', 'Sohn des Gottlosen' 'Gottloser', 'Sohn des Genossen' ist gleich 'Genosse', ja ist sogar terminus technicus für 'Gattin': man sieht hier deutlich, dass בר in allen diesen Fällen formelhaftes Hülfswort ist. Wer בר זוגא 'Sohn des Ge-

[12] Das Folgende nach J. Levy, neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über Talmudim und Midraschim 1875 I S. 256 ff. s. v. בר.

nossen für 'Gattin' sagen konnte, ohne das Bedürfnis der Änderung in ברת זוגא 'Tochter des Genossen' zu verspüren, der empfand das Wort בר überhaupt nicht in der scharfen Bedeutung 'Sohn', sondern בר זוגא war für ihn ein einfacher Begriff. Ebenso ist es nun auch mit בר נש: auch hier ist das בר ein echt semitischer Pleonasmus und ein begrifflicher Unterschied zwischen אינש und בר נש existiert nicht; die dialektische Verschiedenheit in der Anwendung dürfte unsere Untersuchung genügend klargestellt haben.

Aber kann denn בר נש nicht auch ein Titel des Messias sein, wird nun mancher mit Rücksicht auf unsere evangelischen Texte fragen? Schon bei Gelegenheit der Untersuchung der Evg. hieros. ist auf das Zeugnis dieser Version für die Unmöglichkeit eines solchen Sprachgebrauches hingewiesen (S. 34). Wer aufmerksam die bis jetzt beigebrachten Nachweise über die Bedeutung der Formel verfolgt, wer sich insbesondere mit den Talmudstellen genauer beschäftigt hat, dem wird es a priori feststehen, dass ein Wort von derartig abgeschliffener Bedeutung wie ברנש nimmermehr Bezeichnung irgend einer besonderen Menschenklasse, geschweige denn gar des ersten aller Menschen sein kann. Dem Griechen freilich ist es möglich, wie wir bei den Ophiten sehen werden (vgl. S. 62), selbst den höchsten Gott ὁ ἄνθρωπος zu nennen, aber damit dies möglich war, musste die gesamte griechische Philosophie seit den Tagen des Sokrates diesem Worte erst seinen Inhalt geben: bei Homer kann niemand Ἄνθρωπος heissen. Gerade das Umgekehrte ist im Aramäischen der Fall: keine Weiterentwickelung zu einem mit philosophischem Hochton ausgesprochenen Begriff, sondern eine Abschleifung zum Pronomen indefinitum hat hier das Wort 'Mensch' erfahren — und 'jemand' kann in keiner Sprache die Bezeichnung eines bestimmten Menschen sein.

Aber wie steht es denn mit den Stellen, welche uns in ursprünglich aramäisch verfassten Schriften den 'Menschensohn' als Messiasbezeichnung kennen lehren; wie stimmt

das vor allem zu den von Baldensperger (a. a. O. 90 f.) angeführten Stellen aus der rabbinischen Litteratur selbst?

Die älteste Schrift, in welcher man eine messianische Bedeutung von בר־אנש gefunden hat, ist das Buch Daniel. Im 7. Capitel werden hier die vier Weltreiche als vier wilde Tiere geschaut: als der Hochmut des vierten Tieres sich am schlimmsten gebärdet, da erscheint das Gericht, und zugleich kommt einer wie ein בר־אנש mit den Wolken des Himmels, dem Macht, Ehre und Herrschaft verliehen wird und dem alle Völker dienen müssen. Dieser 'Menschensohn' ist, wie v. 27 belehrt, das Volk Israël und im Gegensatz zu den gräulichen Tiergestalten der Heidenreiche wird es durch die edle Erscheinung eines Menschen versinnbildlicht.

Es ist also erstens hier gar nicht vom Messias die Rede und zweitens bedeutet בר־אנש hier wie überall 'Mensch'. Nun ist aber unläugbar diese Stelle sehr bald messianisch gedeutet worden, so dass man in dem mit den Wolken des Himmels kommenden בר־אנש den Messias sah: hat man darum nun auch בר־אנש als Titel des Messias verstanden? Die sprachliche Unmöglichkeit einer solchen Auffassung ist oben a priori gefolgert; hier finden wir unseren Schluss dadurch bestätigt, dass die Rabbinen aus Dan. 7 allerdings einen Messiastitel geformt haben: aber nicht בר־אנש, sondern בר ענני 'Wolkensohn' mussten sie ihn nennen.

Ebensowenig wie Daniel und die Rabbinen bezeichnet das vierte Buch Esra den Messias mit dem Titel 'Menschensohn', obgleich der Verfasser — weil er nämlich griechisch schrieb[13] — die sprachliche Möglichkeit dazu hatte.

XIII 1 sieht Esra, wie ein gewaltiger Sturmwind mitten aus dem Meere etwas 'wie die Gestalt eines Menschen' heraufführt, und dieser Mensch fliegt mit den Wolken des

---

[13] Den Nachweis giebt Hilgenfeld, Messias Judaeorum S. XXXVIII ff.

Himmels, er vernichtet seine Feinde und sammelt die Seinen zu sich: in der Erklärung der Vision XIII 25 wird er als derjenige bezeichnet, den der Höchste lange Zeit aufbewahrt hat, um durch ihn die Schöpfung zu retten. Er ist der Sohn Gottes (v. 32. 37) und ihn nebst den Seinen wird man erst an seinem Tage erblicken, denn er kommt aus dem Verborgenen, dessen Sinnbild der Meeresgrund war (v. 52).

In diesen Ausführungen wird somit der v. 1. 2 auftretende Mensch deutlich als der Messias charakterisiert; auch ist in diesen Versen die Anlehnung an Daniel unverkennbar: um so gravierender ist es, dass der Messias nicht υἱὸς ἀνθρώπου betitelt, sondern als ὁμοίωμα ἀνθρώπου dargestellt ist. Wir sehen also, dass man aus Daniel wohl das Bild des in den Wolken kommenden Menschen, nicht aber den Titel 'Menschensohn' zu entlehnen gewöhnt war.

Eine grosse Rolle spielt dagegen der 'Menschensohn' im Buche Henoch, und gerade die Stellen dieser Schrift pflegen mit Vorliebe als Zeugnisse für den bereits vorchristlichen Gebrauch des messianischen Titels 'Menschensohn' ins Feld geführt zu werden. Wittichen wollte sogar (vgl. S. 12) diese Benennung im Munde Jesu speciell auf Henochlektüre des Herrn zurückführen. Andrerseits hat man gerade aus diesem Titel eine scharfe Waffe gegen die vorchristliche Abfassung des Buches geschmiedet. Aus dem Vorkommen desselben schliesst z. B. Wellhausen auf christlichen Einfluss und Bousset erklärt alle Menschensohnstellen für christliche Interpolationen.

Prüfen wir zunächst den Thatbestand. C. 46 1 sieht Henoch einen, der ein Haupt der Tage hat und bei ihm einen andern, 'dessen Antlitz wie das Aussehen eines Menschen' ist[14]. Er fragt einen Engel 2 'über jenen Menschen-

[14] Bousset a. a. O. S. 106 Anm. 1 hält alle Menschensohnstellen im Henoch für interpoliert; das ist wie uns scheint

sohn, wer er sei' und erhält die Antwort: 3 'Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat, bei dem die Gerechtigkeit wohnt, und der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart, weil der Herr der Geister ihn erwählt hat, und dessen Loos vor dem Herrn der Geister alles übertroffen hat durch Rechtschaffenheit in Ewigkeit. 4 Und dieser Menschensohn, den du gesehen hast, wird die Könige und die Mächtigen aufregen von ihren Lagern und die Gewaltigen . . . 5 . . . aus ihren Reichen verstossen, weil sie ihn nicht erhöhen und ihn nicht preisen, noch dankend anerkennen, woher ihnen das Reich verliehen ist.' 48 2 In jener Stunde der Vollendung wurde 'jener Menschensohn genannt bei dem Herrn der Geister und sein Name bei dem Haupte der Tage'[15]. 62 5 Dann wird die Könige Schmerz ergreifen, 'wenn sie jenen Sohn des Weibes sitzen sehen auf dem Throne seiner Herrlichkeit'[16], 62 7 'denn zuvor war der Menschensohn verborgen und der

in diesem Umfange nicht richtig. Die zweite Bilderrede beginnt mit einer Rede des Herrn der Geister, in der er die Machtstellung seines 'Auserwählten' betont. Dann beginnt c. 46 das eigentliche Gericht ganz folgerichtig und zwar nach Dan. 7 gebildet.

[15] Das schliesst sich vollkommen an 47 3. 4 an. Wenn hier etwas interpoliert ist, so ist es 48 1, der vor 49 1 gehört und auf irgend eine Weise hierhin verschlagen ist. Wer den 'Menschensohn' planmässig interpolierte, würde doch nicht die erste Hälfte vor 48 1 — das wäre dann der ursprüngliche Anfang des Gerichtes gewesen — und die zweite nach diesen Vers gesetzt haben!

[16] V. 2 ist die Conjectur 'setzte ihn' für 'setzte sich', die Charles vorschlägt, zweifellos richtig, weil durch den Zusammenhang gefordert: auf den 'Herrn der Geister', auf Gott braucht der Geist der Gerechtigkeit doch nicht ausgegossen zu werden, und vorher sowohl (v. 1) wie nacher (v. 5) ist vom Messias die Rede. V. 9 und 10 ist allerdings — wie Bousset bemerkt — ein unerträglicher Subjektswechsel: aber v. 9 ist statt 'dieser Herr der Geister' zu emendieren 'dieser Menschensohn', denn der Herr der Geister wird — wie selbstverständlich — nie durch ein Demonstrativum eingeführt: ein solches findet sich dagegen stets beim 'Menschensohn'.

Höchste hat ihn aufbewahrt vor seiner Macht und ihn den Auserwählten geoffenbart'[17]; 62 9 dann werden alle niederfallen und anbeten 'und ihre Hoffnung setzen auf jenen Menschensohn'. 62 14 Über den Gerechten aber wird der Herr der Geister wohnen 'und mit jenem Menschensohn werden sie zusammenwohnen und essen und sich niederlegen und aufstehen von Ewigkeit zu Ewigkeit'. 63 11 das Antlitz der Bösen aber wird 'sich erfüllen mit Finsternis und Scham vor jenem Menschensohn'[18].

69 26 'Und sie priesen und rühmten und erhoben, darum, dass ihnen der Name dieses Menschensohnes geoffenbart wurde. Und er setzte sich auf den Thron seiner Herrlichkeit und die Summe des Gerichts wurde ihm übergeben, dem Menschensohn'. 69 29 'Von nun an wird nichts Vergängliches mehr da sein, denn er, der Sohn des Mannes, ist erschienen und sitzt auf dem Throne seiner Herrlichkeit', und alles Böse wird vergehen, 'aber das Wort dieses Sohnes des Weibes (so!) wird gelten vor dem Herrn der Geister.' Mit diesen Worten schliesst die dritte Bilderrede. C. 70 beginnt mit der Notiz, dass nach diesem Henoch 'zu diesem Menschensohn, zu dem Herrn der Geister erhoben wurde hinweg von denen, welche auf der Feste wohnen'. Dann erzählt c. 71 Henoch seine Aufnahme ins Paradies, wo ihm das Haupt der Tage entgegentritt und ihm durch einen Engel

---

[17] Dieser Vers sowie der folgende sind nachträgliche Einschiebsel, veranlasst durch das 'verborgen' in v. 6 (vgl. auch S. 46): sie unterbrechen den Zusammenhang zwischen v. 6 und v. 9. Der Gedanke ist 48 2 ff. bereits ausgeführt und zwar in ähnlichem Zusammenhang.

[18] Diese Stelle ist offenbar interpoliert (so Bousset), aber der Zweck der Interpolation ist der, das aus einer ganz andern Darstellung stammende Capitel 63 mit dem früheren zu verbinden (c. 63 hält nämlich der Herr der Geister Gericht, während es sonst der 'Menschensohn' thut). C. 64 gehört auch nicht in diesen Zusammenhang und 65—69 25 folgt dann die eingeschobene Noah-Apocalypse: dann schliesst sich 69 26 endlich vollkommen verständlich an den Schluss von c. 62 an.

sagen lässt: 14 'Du bist der Mannessohn, der zur Gerechtigkeit geboren ist und Gerechtigkeit wohnt über dir und die Gerechtigkeit des Hauptes der Tage verlässt dich nicht... und alle die in Zukunft auf deinen Wegen wandeln, du, den die Gerechtigkeit in Ewigkeit nicht verlässt, deren Wohnungen werden bei dir sein ... von Ewigkeit zu Ewigkeit.' v. 17 'Und so wird langes Leben bei diesem Menschensohn sein und Friede wird den Gerechten werden und sein gerader Weg den Gerechten im Namen des Herrn der Geister von Ewigkeit zu Ewigkeit'.

Ist hier 'Menschensohn' ein terminus technicus für den Messias? Der Ausdruck selbst ist im Äthiopischen ebenso eigenartig und ungewöhnlich, wie im Griechischen, aus dem das Henochbuch übersetzt ist: die sprachliche Möglichkeit, dass es in dem aus der äthiopischen Version zu erschliessenden griechischen Texte — der für uns zunächst in Betracht kommt — als Titel gedacht war, ist also damit gegeben. Nun wird aber in den meisten Fällen ein Demonstrativpronomen hinzugefügt (46 2 48 2 62 5. 9. 14 63 11 70 1 71 17 ἐκεῖνος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; 46 4 69 26. 29 οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; oder aber der Übersetzer fand im griechischen Text αὐτὸς ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου 69 27. 29; nur 46 3 hat οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἔχων τὴν δικαιοσύνην. Ein festgeprägter Ausdruck, wie es ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in der Bedeutung 'Messias' sein müsste, bedarf aber nicht der Stütze eines Demonstrativums. Es giebt nur einen Messias; was soll das heissen, wenn gesagt wird οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου 'dieser Messias', als ob man an einen anderen denken könnte? Diese Demonstrativa geben jedenfalls den schlagenden Beweis, dass an diesen Stellen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου — vermutlich von einem Christen — aus dem Aramäischen übersetzt ist und 'Mensch' heisst. Wir haben hier im Buche Henoch genau dieselbe Erscheinung vor uns, die sich auch im IV Esrabuche kund gab: aus der Danielstelle entlehnte man das Bild des Messiasmenschen — einen Titel 'Menschensohn'

konnte man nicht bilden. Vielmehr entspricht 46 4 οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου dem aramäischen דדין בר אנשא und das ἐκεῖνος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου der übrigen Stellen einem ההוא בר אנשא: beides heisst: 'dieser, jener Mensch.' Setzt man diese Bedeutung an obigen Stellen ein, so ergiebt sich ein völlig befriedigender Sinn: Henoch sieht bei dem Alten der Tage einen, dessen Aussehen wie das Antlitz eines Menschen ist — und auf 'diesen Menschen' beziehen sich alle weiteren Aussagen.

Hiernach werden wir auch die übrigen Stellen zu beurteilen haben; denn wenn aus dem obigen hervorgeht, dass der Verfasser der Bilderreden 'Menschensohn' nicht als Messiastitel kennt, so werden wir die wenigen übrigbleibenden Aussagen an diesem Kriterium messen dürfen.

C. 62 7 ist uns bereits als der Interpolation stark verdächtig erschienen (vgl. S. 44 Anm. 17) und das Fehlen des Pronomens bestätigt nunmehr unsere Annahme. C. 69 27 sieht das dem Pronomen 'ihm' angehängte 'dem Menschensohne' gleichfalls sehr nach einem späteren Einschiebsel aus.

C. 69 29 erledigt sich durch Rückgang auf das Aramäische: 'er, der Sohn des Menschen ist erschienen' = ἐφάνη αὐτὸς ὁ υἱὸς τοῦ ἀνδρός = יתחזי ההוא בר גברא 'dieser Mannessohn ist erschienen'. C. 46 3 entspricht gleichfalls dem aramäischen Sprachgebrauch insofern, als hier das ohne Demonstrativum stehende 'Menschensohn' durch einen Relativsatz genügend definiert ist. Es ist dem Sinne der Stelle durchaus angemessen, zu übersetzen: 'dies ist ein Mensch, der die Gerechtigkeit hat, bei dem die Gerechtigkeit wohnt u. s. w.'.

Ebenso verhält es sich mit 71 14 'Du bist der Menschensohn, der zur Gerechtigkeit geboren ist und die Gerechtigkeit wohnt über dir' d. h. 'du bist ein Mensch, der zur Gerechtigkeit geboren ist' u. s. w.

Grosse Schwierigkeit macht jedoch der Umstand, dass Henoch selbst als dieser mit Gerechtigkeit be-

schenkte Menschensohn erscheint, ja dass ihm alle Prädicate zuerteilt werden, welche dem Messias eigentümlich sind[19], und Aussagen von ihm gemacht werden, die nur auf den Messias bezogen werden können (besonders v. 16. 17). Nun ist aber in beiden Capiteln 70 und 71 eine starke Unordnung nicht zu verkennen[20], und ihre Stellung hinter dem Schluss der dritten Bilderrede kennzeichnet sie deutlich als späteren Nachtrag, der vermutlich aus Resten einer andern Tradition zur besonderen Verherrlichung Henochs zusammengesetzt wurde. Soviel darf ruhig behauptet werden, dass die Lobrede des Hauptes der Tage 71 14 ff. hier an die falsche Adresse gerichtet ist: sie kam ursprünglich dem Messias zu und war vielleicht ein Hymnus der 'Gerechten und Auserwählten' auf 'jenen Menschensohn'.

Dafür, dass 'Menschensohn' kein festgeprägter terminus technicus bei Henoch ist, lässt sich ausserdem noch ein Umstand geltend machen, der zu wenig beachtet zu werden pflegt, nämlich der Wechsel der Bezeichnung. C. 46 2. 3. 4 48 2 steht 'Sohn des Menschen', 62 7. 9. 14 63 11 69 26. 27 70 1 71 17 'Sohn des Menschgeborenen' 69 29 71 15 'Sohn des Mannes' 62 5 69 29 'Sohn des Weibes'. Nun ist es freilich richtig, dass zwischen den beiden ersten Benennungen kein Unterschied besteht: es sind gleichwertige äthiopische Formen zur Wiedergabe des einen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; das lehrt der Sprachgebrauch der äthiopischen Bibelübersetzung. Dass jedoch die beiden letzten Ausdrücke gleichfalls Äthiopismen für ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου seien, hat bis jetzt noch niemand nachgewiesen. Wir haben also das Recht einen Wechsel des Ausdruckes auch im aramäischen Urtext anzunehmen. Dieser würde schwieriger zu erklären sein, wenn das Original in galiläischem Dialekt abgefasst wäre: hier ist ברנשא so sehr ein Wort geworden, dass es nicht so leicht mit den Compositen בר גברא und בר איתתא

[19] vgl. 46 3.

[20] vgl Charles in seiner Ausgabe (Oxford 1893) zu c. 71.

würde wechseln können. Im Judaeischen hingegen ist, wie wir gesehen haben, אינשא das übliche Wort für 'Mensch' und בר אינשא wird in gleicher Weise, wie im Hebräischen mehr in poëtischem Sinne gebraucht, somit auch als Compositum empfunden. Es stand also dem Verfasser durchaus frei, statt des poëtischen בר אינשא das ebenso poëtische בר גברא oder בר איתתא gelegentlich anzuwenden. That er das, so war ihm eben der Begriff 'Mensch', nicht das Wort 'Menschensohn' das wesentliche Attribut des Messias.

Also auch im Buche Henoch ist 'Menschensohn' als messianischer Titel nicht nachzuweisen.

Wie steht es nun mit den von Baldensperger[21] herangezogenen rabbinischen Stellen?

Die erste soll im Targum zu Ps. 80 18 stehen. Schlägt man nach, so findet man, dass der Vers einfach wörtlich übersetzt ist: בן־אדם durch בר נש. Was die ungenannte Quelle[22], aus der Baldensperger diese Notiz ohne Prüfung übernahm, eigentlich gewollt hat, ersieht man aber aus v. 16 des Targums. Hier steht im hebräischen Texte פקד ... על־בן אמצתה לך 'blicke ... auf den Sprossen, den du dir erwählt hast'. Das Targum bietet dafür אדכר ... על מלכא משיחא דחיירתא לך 'gedenke ... an den König Messias, den du dir erwählt hast' d. h. es fasst den im Hebräischen erwähnten 'Sprossen' oder 'Sohn' als den Messias auf. Ob nun die Quelle Baldenspergers daraus, dass v. 18 einen ganz parallelen Schluss hat und dass hier בן־אדם statt בן gebraucht ist, was im Targum durch בר נש wiedergegeben wird, die Folgerung zog, für den Targumisten seien deshalb מלכא משיחא und בר נש identische Begriffe, muss dahingestellt bleiben. Wenn sie es that, so geschah es mit Unrecht.

Sodann wird der Midrasch zu Ps. 2 7 citiert. Die Stelle lautet[23] אמר אלי בני אתה וכתוב אחר אומר וארו עם ענני

[21] a. a. O.[2] S. 90 Anm. 2, S. 91 Anm. 1.

[22] Bei Wünsche, Neue Beiträge S. 311, die Baldensperger citiert, steht kein Wort davon.

[23] Nach der Warschauer Ausgabe (1865) S. 11.

שמיא 'er spricht zu mir mein Sohn bist du' und es steht geschrieben, dass ein anderer (Daniel) sagt 'und sie sehen einen mit den Wolken des Himmels.' Wo ist hier von 'Menschensohn' die Rede und wie folgt hieraus, dass 'Menschensohn' bei den Rabbinen messianischer Titel sei? Die Stelle beweist nur, dass Dan. 7 messianisch gedeutet wurde, nicht mehr und nicht weniger.

Die dritte Stelle steht im Talmud jeruschalmi Taanith 65a l. 8 v. u. und lautet folgendermassen: אמר רבי אבהו אם יאמר לך אדם אל אני מכזב הוא בן אדם אני סופו להתהות (so!) בו שאני עולה לשמים ההוא אמר ולא יקימינה: Baldensperger übersetzt sie (wie auch Levy im Talmudlexicon s. v. אדם): 'Sagt dir einer, ich bin Gott, so lügt er; sagt er dir, ich bin der Menschensohn, so wird er es zuletzt bereuen u. s. w.' und findet darin einen polemischen Anhauch gegen das Christentum. Nun würde diese Stelle zwar weil sie nicht aramäisch, sondern hebräisch geschrieben ist, gegen unsere Aufstellungen nichts beweisen, indessen wäre es doch sehr beachtenswert und für unsere fernere Untersuchung von grosser Wichtigkeit, wenn sich hier 'Menschensohn' als rabbinischer Messiastitel wirklich vorfände. Sehen wir also näher zu.

'Sagt dir einer, ich bin der Menschensohn, so wird er es zuletzt bereuen' ist doch ein recht wunderlicher Satz, wenn 'der Menschensohn' soviel bedeutet wie 'Messias'. Denn, wenn der Messias wirklich kommt, was soll er dann anders thun, als sich auch als solchen bezeichnen: es bleibt ihm ja nichts anderes übrig, wie zu sagen: 'Ich bin der Menschensohn, d. h. der Messias' und es ist nicht abzusehen, warum er das bereuen sollte. Ja, wenn es hiesse: 'Sagt dir einer, ich bin der Menschensohn, und ist es nicht' so ergäbe sich ein sehr schöner Sinn — dann müsste aber, von allem andern abgesehen, im hebräischen Texte nicht בן אדם sondern בן האדם stehen: בן אדם heisst nie und nimmer 'der Menschensohn', und daran scheitert Baldenspergers ganze Auffassung.

Wir haben vielmehr eine rabbinische Auslegung von Num. 23 19 vor uns[24]: 'Gott ist nicht ein Mann, dass er lüge und ein Menschensohn dass er bereue: ein solcher spricht und thut es nicht und redet und hält es nicht'. Das erklärt nun Rabbi Abahû so: 'Wenn zu dir ein Mensch sagt: "Gott bin ich", so lügt er. "Ein Sohn Adams bin ich", sein Ende [wird sein] es zu bereuen, denn "ich werde emporsteigen zum Himmel" sagt er [wohl] aber er hält es nicht'. Diese Exegese des Rabbi beruht — wie die rabbinischen Commentare zur Stelle richtig angeben — auf einem Hinweis auf den Turmbau zu Babel (Gen. 11 3—5), wo die בני האדם auf einem Turm zum Himmel emporsteigen wollen. Ein solcher בן אדם wird hier redend eingeführt in seinem stolzen Bewusstsein, ein Sohn des von den Rabbinen als Typus aller Schönheit und Kraft gedachten Adam zu sein.

Demnach findet sich auch an den angezogenen rabbinischen Stellen 'Menschensohn' nicht als Titel des Messias.

---

[24] Diese Stelle ist allerdings eine crux interpretum von jeher gewesen. Ugolini Thes. XVIII p. 718 übersetzt sie: 'Si quis tibi dicat: Deus ego sum, mentitur; si dicat: Filius hominis, finis, erit ut producam, et adscendat in coelum. *Et verbum locutus est, et non praestabit?*' Schwab VI p. 156: si un homme te dit être Dieu, il ment; mais s'il se déclare fils de l'homme, il finira par s'égarer comme tel en montant au ciel (ce qui advint à Moïse), et de lui on peut dire que cette promesse aussi a été tenue.' Wünsche S. 141: 'Sagt dir ein Mensch, ich bin Gott, so lügt er, ein Menschensohn und werde zum Himmel emporsteigen, so sagt er es wohl, wird es aber nicht halten.' Die oben gegebene Erklärung verdanke ich Herrn Dr. F. Cohn in Bonn.

3

'Menschensohn' im Griechischen

Die Formel (ὁ) υἱὸς (τοῦ) ἀνθρώπου findet sich nicht in der classischen Gräcität, sondern nur in der durch semitische Sprachen beeinflussten hellenistischen Litteratur. Zuerst haben sie die LXX geprägt als ständige getreue Wiedergabe des hebräischen בן־אדם oder בן־אנוש, die υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων sind die בני־(ה)אדם. Infolgedessen ist im Sprachgebrauch der LXX keine wesentliche[1] Abweichung von dem zu Grunde liegenden hebräischen zu bemerken. Auch im Griechischen ist der Ausdruck nichts anderes, als eine Umschreibung des einfachen ἄνθρωπος, entweder hervorgerufen durch den parallelismus membrorum, der zum Wechsel der Bezeichnung nötigte[2] oder mit Emphase ausgesprochen zur Betonung der Erbärmlichkeit und Winzigkeit des Menschengeschlechtes vor Jahve[3]. Dementsprechend finden wir die Formel äusserst selten in den historischen

---

[1] Nur Jes. 56 2 und Prov. 15 11 geben die LXX בן־אדם, Dan. 2 38 בר־אנש durch das blosse ἄνθρωπος wieder. אנשים wird Jes. 53 3 nach אB (gegen A) mit τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων übersetzt.

[2] II Rg. 7 14 Ps. 8 5 10 4 (in Parallele mit πένης) 20 11 (= Menschenwelt, parallel mit γῆ) 30 20 35 8 44 3 48 3 (parallel mit γηγενεῖς) 79 18 143 3 144 12 145 3 Prov. 8 4. 31 (Parallele zu ἡ οἰκουμένη) Es. 51 12 (parallel mit ἄνθρωπος θνητός) Jer. 27 40 28 43 29 19 30 11.

[3] Gen. 11 5 I Reg. 26 19 III Reg. 8 39 Ps. 4 3 11 2. 9 13 2 32 13 35 8 52 3 56 5 57 2 61 10 (2mal) 65 5 79 16. 18 88 48 89 3 106 8. 15. 21. 31 113 24 143 3 Eccl. 1 13 2 3. 8 3 10. 18. 19. 21 8 11 9 3. 12 Jer. 39 19 und stets in der Anrede υἱὲ ἀνθρώπου an Ezechiel (90mal) Ezech. 31 14 Micha 5 7 Joel 1 12.

Büchern, während sie uns in den poetischen, insbesondere den Psalmen, häufig begegnet.

In ganz derselben Weise sehen wir υἱὸς ἀνθρώπου in den griechischen Apocryphen angewendet: Jud. 8 12. 16 Sap. Sal. 9 6 Sir. 17 30 36 28, während die Maccabäerbücher in ihrer Eigenschaft als historische Schriften diese Bezeichnung vermeiden.

Eine ganz andere Bedeutung als die bisher aus der Analogie des Hebräischen entwickelte hat jedoch die Formel in den Evangelien. Nur Mc. 3 28 (wie Eph. 3 5) werden die Menschen υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων genannt; sonst ist überall ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου — wenigstens nach Ansicht der Verfasser — eine Bezeichnung Jesu: er nennt sich in den evangelischen Reden mit Vorliebe den 'Menschensohn'. Da es nun unmöglich ist, diesen Ausdruck irgendwie als Eigennamen zu verstehen, so muss es ein Titel sein, mit dem ganz bestimmte Vorstellungen über Wesen, Amt oder Würde des Herrn verbunden werden; demnach wird es unsere nächste Aufgabe sein, aus den Eigenschaften oder Handlungen, welche Jesu unter Beilegung des Titels 'Menschensohn' zugeschrieben werden, d. h. aus den Aussagen, die über den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου sich finden, den Begriff zu reconstruieren, dessen Ausdruck die Formel im Munde der Evangelisten war.

Die Synoptiker wenden ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου am häufigsten in apocalyptischen Aussagen an. Der 'Menschensohn' wird kommen (Mt. 10 23 Lc. 18 8) in seiner βασιλεία (Mt. 16 28) in den Wolken des Himmels (Mt. 24 30 Mc. 13 26 Lc. 21 27) in der δόξα seines Vaters, umgeben von Engeln (Mt. 16 27 Mc. 8 38 Lc. 9 26 Mt. 25 31) die er als seine Boten entsenden wird (Mt. 13 41). Blitzartig wird seine παρουσία die Unbussfertigen überraschen (Mt. 24 39), wenn er sich an seinem 'Tage' (wie Lucas statt παρουσία sagt Lc. 17 22. 24. 26. 30) 'offenbaren' wird (Lc. 17 30). Er wird auf dem 'Throne seiner Herrlichkeit sitzen' (Mt. 19 28 25 31) 'zur Rechten der Kraft' (Mt. 26 64 Mc. 14 62 Lc. 22 69) und die

Welt richten (Mt. 25 32 ff.); endlich nach den Tagen der letzten Not werden alle ihr entronnenen 'vor ihn gestellt werden' (Lc. 21 36). Aber nicht nur von der Herrlichkeit, auch vom Leiden des Menschensohnes wird gesprochen, aber in ganz eigenartiger Weise. Dass er zum Kreuzestode überantwortet werde, hat in dieser einfachen Form nur Mt. 26 2 Lc. 9 44. Sonst wird stets das Leiden entweder gemildert durch Hinweis auf die — auch Mt. 17 9 = Mc. 9 9 ihm zugeschriebene — Auferstehung am dritten Tage (Mt. 17 22 Mc. 9 31 Mt. 20 18 Lc. 9 22 Mc. 8 31 Lc. 24 7 Mt. 12 40) resp. auf die Parusie (Lc. 17 25) oder es wird als Erfüllung einer at. Weissagung (Mc. 9 12 10 33 14 21 Lc. 18 31 Mt. 26 24) als Nachfolge des Schicksals des Elias (Mt. 17 12 Mc. 9 12) als ὡρισμένον (Lc. 22 22) geschildert und muss eintreten, wenn 'die Stunde gekommen ist' (Mt. 26 45 Mc. 14 41).

Aus diesen 43 Stellen lässt sich eine vollkommen klare und in sich geschlossene Anschauung von dem gewinnen, was sich die Synoptiker unter ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου vorstellen: es ist eine Bezeichnung des Messias, dessen Leiden im AT. geweissagt und samt seiner Auferstehung typisch vorgebildet ist, dessen herrlicher Parusie die Christenheit freudig hoffend entgegensieht. Im Sinne der Synoptiker könnte man υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου mit 'Messias' vollkommen getreu übersetzen. Dass diese Bezeichnung nun aber nicht nur an specifisch messianisch-apocalyptischen Stellen, sondern auch an beliebigen anderen gebraucht werden konnte, so dass sich die Gleichung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = Messias = Jesus Christus bildete, ist leicht einzusehen; denn alle übrigen Stellen, welche uns die Formel bieten — 21 im ganzen — verraten keinerlei selbständige Anschauung vom Wesen des Menschensohnes und sind unter einander zusammenhangslos. Mit den messianischen Herrlichkeitsaussagen könnte man vielleicht die Stellen Mt. 9 6 Mc. 2 10 Lc. 5 24; mit dem Messiasberuf [Mt. 18 11 Lc. 9 56] Mt. 20 28 Lc. 19 10; Mt. 12 8 Mc. 2 28 Lc. 6 5; Mt. 12 32

Lc. 12 10; mit den Leidensweissagungen als Ausdruck der Niedrigkeit Mt. 8 20 Lc. 9 58 6 22 verbinden wollen, aber eine solche Anknüpfung würde mehr dem Wunsche zu systematisieren als den Anzeichen eines thatsächlichen Zusammenhanges entspringen. Vollends Aussprüche wie Mt. 11 19 Lc. 7 34; Mt. 13 37 16 13 20 28 geben nicht das Mindeste aus für eine Begriffsbestimmung des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Vielmehr ist an allen diesen Stellen für die Verfasser ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nichts anderes als Selbstbezeichnung Jesu. Dies lehren auch die Abweichungen der Paralleltexte: Mt. 16 13 hat τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Mc. 8 27 Lc. 9 18: με; Lc. 6 22: ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου Mt. 5 11: ἕνεκεν ἐμοῦ; Lc. 12 8: καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει Mt. 10 32: ὁμολογήσω κἀγώ; Mt. 12 32 Lc. 12 10: κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου; Mc. 3 28 τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων; Mt. 26 24 II[o] Mc. 14 21: δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται Lc. 22 22 δι' οὗ παραδίδοται, während bei den apocalyptischen Stellen die Abweichungen seltener sind: Lc. 9 22 Mc. 8 31 τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου Mt. 16 21: αὐτόν und noch Mt. 16 28 ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασ. αὐτοῦ Lc. 9 27: ἴδ. τὴν βασ. τοῦ θεοῦ Mc. 9 1: ἴδ. τὴν βασ. τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει (wo der Text aber auch sonst stark abweicht). Das bedeutet: in den messianischen Aussagen setzen alle Synoptiker constant ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zur Selbstbezeichnung Jesu ein; wo dieser Anlass fehlt, weichen sie öfter von einander ab; ihre Erklärung können diese letzteren Stellen erst am Ende unserer Untersuchung finden.

Auch das Johannesevangelium hat den Ausdruck 'Menschensohn' übernommen und zwar als messianische Herrlichkeitsbezeichnung Jesu. Er ist vom Himmel herabgestiegen und wird wieder zum Himmel auffahren 3 13 6 62; die Jünger werden die Engel über ihm auf- und niederschweben sehen 1 52, in seiner Eigenschaft als υἱὸς ἀνθρώπου wird er das Gericht abhalten 5 27[4] und sein Tod wird ihn

[4] Hier hat Baur aber auch mit Recht den Begriff 'Mensch'

zu der von Gott bestimmten Stunde verherrlichen 12 23, seine Kreuzigung (durch das doppelsinnige, auch eine Erhöhung andeutende ὑψοῦν umschrieben!) ist durch die eherne Schlange des Moses typisch vorgebildet 3 14 und wird zur Offenbarung der Göttlichkeit seiner Lehre dienen 8 28. Er giebt das ewige Brot, denn ihn hat der Vater Gott gesiegelt 6 27.

Wir sehen, dass das Johevgl. ganz auf der Ausdrucksweise der Synoptiker basiert; dieselbe Zuerteilung messianischer Herrlichkeitsprädikate, dieselbe Milderung der Aussagen über den Tod durch at. Typologie, durch seine Auffassung als 'die bestimmte Stunde' und durch seine Darstellung als Verherrlichung.

Daraus wird dann auch die wichtige Stelle 12 34 ihre Erklärung finden müssen: das Volk hält Jesus vor: 'Wir haben aus dem Gesetz gehört, dass der Messias in Ewigkeit bleibt und wie sagst du nun, der Menschensohn müsse erhöht werden? Wer ist dieser Menschensohn?' sprach zu ihnen Jesus 'Noch kleine Zeit ist das Licht unter euch' etc. In v. 34 findet eine Zusammenziehung von v. 23 und 32 statt, und da vorher Jesus noch gar nicht von 'Messias' geredet hat, so ist es klar, das Joh. die Begriffe χριστός und υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gleichsetzt. Jesus hat v. 23 υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gesagt, und das Volk hat es als Aussage über den χριστός aufgefasst und zwar nach der Ansicht des Joh. mit Recht. Eine Differenz zwischen Jesus und dem Volke findet nur bezüglich der Aufgabe des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου statt; deshalb fragt das Volk unwillig: τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; d. h. der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου,

---

betont. Er ist Richter nicht nur weil er Messias ist, sondern auch, weil er eine den Menschen besonders nahe stehende Seite hat. Johannes verarbeitet hier wie so oft einen gut jüdischen Gedanken: im Testament des Abraham (Robinson's Texts and Studies I 2) S. 92 lesen wir εἶπεν ὁ θεός· Ἐγὼ οὐ κρίνω ὑμᾶς, ἀλλὰ πᾶς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου κριθήσεται. Deshalb ist dort Abel der Richter; vgl. im Folgenden S. 61.

der Messias, den du uns vormalst, ist ja ein anderer als der uns aus dem Gesetz bekannte. 'Wer ist dieser Menschensohn von dem du da redest? Wir kennen nur einen Menschensohn, welcher der Messias ist, und der stirbt nicht'.

Wir sehen, dass auch an dieser Stelle ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου messianischer Titel ist. Dagegen hat 6 43 die in ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου enthaltene Bezeichnung des Menschen die Wahl des Ausdruckes veranlasst wie es z. T. auch 5 27 der Fall war: die ganze Rede c. 6 spitzt sich absichtlich zu immer schneidenderen Contrasten zu, und das Wort 6 53 — erläutert durch 6 63 — mögen sich die verständnislosen Juden ebenso wie die Heiden des zweiten Jahrhunderts mit ihrem beständigen Vorwurfe der 'thyesteischen Mahlzeiten' gesagt sein lassen: das Abendmahl ist ἀνθρωποφαγία, aber geistige. Nachdem wir so die ausserordentliche Beliebtheit der Bezeichnung υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου für die Person Jesu bei den Evangelisten kennen gelernt haben, muss es uns um so mehr auffallen, dass sie einem grossen Teile der altchristlichen Litteratur durchaus fremd ist.

Die paulinischen Briefe bezeichnen Jesus nie als den 'Menschensohn': sie kennen ihn nur als υἱὸς θεοῦ und υἱὸς Δαβίδ. Wenn der Apocalyptiker 1 13 einen ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου inmitten der sieben Leuchter erblickt und 14 14 eben diesen ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου auf einer weissen Wolke thronen sieht, so ist damit zweifellos der Messias, Christus gemeint: ein Titel ist υἱὸς ἀνθρώπου aber so wenig, dass es ein ὅμοιον vor sich duldet. Wäre dem Verfasser υἱὸς ἀνθρώπου als messianische Bezeichnung Jesu bekannt gewesen, so hätte er schreiben müssen εἶδον τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Man kann nicht sagen εἶδον ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου 'ich erblickte einen, der sah aus wie der Messias', wenn man den Messias selbst sieht.

Dazu kommt, dass in beiden Gliedern der Artikel fehlt, und so die Unbestimmtheit und Allgemeinheit der Ausdrucksweise erhöht wird. Da nun 1 13 sowohl wie 14 14 deutlich sich an Dan. 7 13 anlehnt, an eine Stelle

also, welche zweifellos auch die Voraussetzung von Mt. 24 30 u. ä. ist, ohne auf die synoptische Verarbeitung dieser Vorstellung irgendwie Rücksicht zu nehmen, so ergiebt sich die völlige Unbekanntschaft des Verfassers mit der messianischen Bezeichnung Jesu als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Ebenso unbefangen wendet auch der Hebräerbrief 2 6. 7 in einem Citat aus Ps. 8 5—7 υἱὸς ἀνθρώπου in Parallele mit ἄνθρωπος an, ohne dass dabei auf die Selbstbezeichnung des Herrn die mindeste Rücksicht genommen wird, während die anderen Worte des Citates eine Deutung auf Jesus erfahren.

Nur Act. 7 56 finden wir im NT. ausserhalb der Evangelien den messianischen Gebrauch: Stephanus erblickt die Himmel geöffnet und den 'Menschensohn' zur Rechten Gottes stehend.

Blicken wir uns nun in der aussercanonischen Litteratur der altchristlichen Zeit um, so finden wir auch hier unsere Formel nur sehr spärlich angewendet.

Der erste Clemensbrief benutzt die Bezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nirgends; da sich jedoch andrerseits auch keine Stelle nachweisen lässt, aus der man die Unbekanntschaft des Verfassers mit diesem Ausdruck beweisen könnte, so werden wir uns fürerst mit einem non liquet begnügen. Jedenfalls gehen die wenigen angeführten Herrenworte auf keines unserer canonischen Evangelien mit Sicherheit zurück, so dass die Annahme, der Verfasser habe eine Redensammlung benutzt, in welcher der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht vorkam, nichts Unwahrscheinliches hat.

Deutlicher jedoch giebt uns der Barnabasbrief Aufschluss: hier ist zweimal von der Parusie Christi die Rede, in Worten, die mit Mt. 24 30 ff. 64 ff. grosse Ähnlichkeit haben. 15 5 heisst es nämlich ὅταν ἐλθὼν ὁ υἱὸς αὐτοῦ (sc. θεοῦ) καταργήσει τὸν καιρὸν τοῦτον καὶ κρινεῖ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀλλάξει τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας, τότε καλῶς καταπαύσεται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ und 7 9 ὄψονται αὐτὸν τότε (l. ταύτῃ) τῇ ἡμέρᾳ τὸν ποδήρη ἔχοντα

τὸν κόκκινον περὶ τὴν σάρκα καὶ ἐροῦσιν· Οὐχ οὗτός ἐστιν ὃν ποτε ἡμεῖς ἐσταυρώσαμεν . . .; ἀληθῶς οὗτος ἦν ὁ τότε λέγων ἑαυτὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι: aber anstatt des synoptischen υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου erscheint hier der υἱὸς θεοῦ. Auch 12 5—7, wo der Verfasser, ähnlich wie Joh. 3 14 f., die eherne Schlange Mosis als Typus des Leidens und der Heilswirkung Jesu hinstellt, ist weder vom υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου die Rede, noch zeigt sich sonst die geringste Spur einer Bekanntschaft mit der johanneischen Stelle. Klarer jedoch, als es durch dieses argumentum e silentio ermöglicht werden kann, sehen wir bei der direkten Aussage 12 8 ff.: 'Die Erscheinung Jesu Christi ist typisch vorgebildet durch den Menschen Ἰησοῦς υἱὸς Ναυή: jetzt ist wieder ein Ἰησοῦς erschienen, aber οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου, ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς.' Wer das schrieb, der kannte den Ausdruck υἱὸς ἀνθρώπου nur im Sinne der LXX, nicht aber als Selbstbezeichnung Jesu und auch nicht als Titel des Messias. Von einer Polemik gegen eine solche Bezeichnung — woran man wohl denken könnte — ist keine Spur im Texte zu finden: υἱὸς ἀνθρώπου wählte der Verfasser statt des einfachen ἄνθρωπος als passendere Parallele zu υἱὸς Ναυή und υἱὸς τοῦ θεοῦ aus rein formellen Gründen.

Leider ist es bis jetzt noch nicht gelungen, Abfassungsort und Datum des Briefes genauer zu bestimmen: es wäre von grösster Wichtigkeit für unsere Untersuchung, zu wissen, bis zu welcher Zeit in der betreffenden Kirchenprovinz die Bezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου — und mit ihr die canonischen Evangelien — unbekannt waren. Fürerst müssen wir uns mit dem Resultate begnügen, dass ums Jahr 100 — mit grossem Spielraum nach beiden Seiten hin — hervorragende Kirchenlehrer diese Unkenntnis besassen.

Ebensowenig finden wir die Formel benutzt im Brief des Polycarp, sowie in der unter dem Titel des zweiten Clemensbriefes gehenden Homilie aus der Mitte des

zweiten Jahrhunderts, trotz der zahlreichen Herrenworte, welche sie anführt: 2 7 οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς ἠθέλησεν σῶσαι τὰ ἀπολλύμενα καὶ ἔσωσεν πολλοὺς ἐλθὼν καὶ καλέσας ἡμᾶς ἤδη ἀπολλυμένους geht auf ein in dieser Fassung auch I Tim. 1 15 πιστὸς ὁ λόγος (!) καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι bekanntes Wort Jesu zurück: die Synoptiker[5] bieten statt des Χριστός den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου Lc. 19 10.

In ähnlicher Weise correspondiert 3 2 τὸν ὁμολογήσαντά με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων ὁμολογήσω αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ πατρός μου mit Mt. 10 32, während Lc. 12 8 καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ἐν αὐτῷ hat.

Somit werden wir auch hier eine Bekanntschaft des Verfassers mit unserer Formel nicht voraussetzen können.

Ebenso verhält sich der Hirt des Hermas: trotz seiner Kenntnis einer der synoptischen gleichenden evangelischen Tradition und seiner Apocalyptik wendet er nirgends die Bezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου an, während die Titel υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ υἱός, ὁ κύριος ihm geläufig sind. Da nun dies Werk ebenso wie der erste Clemensbrief in Rom verfasst wurde und seine Entstehung der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts fraglos verdankt, so werden wir im Hinblick auch auf das Verhalten der älteren Schrift den Schluss wagen dürfen, dass mit den canonischen Evangelien zugleich auch der Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts der römischen Gemeinde unbekannt war[6].

---

[5] Lc. 9 56 steht dieser Spruch im Texte von Africa, Rom, Palästina und Antiochia: Alexandria schwankt. Mt. 18 11 lesen ihn Rom und Antiochia, nicht aber Alexandria und Palästina.

[6] Marcion, in dessen Evangelium die Formel sich vorfand (vgl. S. 61), mag immerhin seine römische Wirksamkeit schon gegen 130 angetreten haben (zur Chronologie seines Lebens vgl. H. Usener: Das Weihnachtsfest S. 88—106): seine Lehre hat die Gemeinde nicht recipiert und an der Verbreitung der Formel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου hatte er schwerlich Interesse.

In den Test. XII Patriarch.[7] finden wir analog dem Gebrauch der LXX υἱὸς ἀνθρώπου = ἄνθρωπος Jos. 2 und υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων = ἄνθρωποι Rub. 4 Levi 3. 4 Jud. 14 Zabul. 9 Jos. 5. Da somit der Verfasser den Ausdruck vollkommen frei gebraucht und versteht, werden wir uns hüten müssen As. 7[8] irgendwie als erläuternde Paraphrase oder Parallele zu Mt. 11 19 Lc. 7 34 zu fassen; dass die Stelle nicht mehr sagen will als der unmittelbar verständliche Wortlaut ausgiebt, lehrt Sym. 6 Levi 2[9].

Die Testamente kennen sicher Paulinische Briefe, sie werden wörtlich citiert, noch häufiger in Anspielungen erwähnt, und eine Art Biographie des Paulus Benj. 11 (vermutlich eine Quelle der Acta apost.); die Bekanntschaft mit einer Evangelientradition bezeugen manche Berührungen mit uns bekannten Worten; Abweichungen von den canonischen Evgl. lehren uns, dass diese Überlieferung eine verschiedene war. Demnach hindert uns nichts, die Möglichkeit zu constatieren, dass dem Verfasser der Test. XII Patr. ein Evangelium vorlag, dem der Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Selbstbezeichnung Jesu fremd war; liesse sich über Entstehungszeit und Ort genaueres sagen, so würde auch unser Urteil über die vorliegende Frage an Bestimmheit gewinnen.

Die Didache bietet nirgends ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, obwohl ihr die Apocalypse im letzten Capitel[10] reichlich Ge-

---

[7] Die Schrift ist zwar ursprünglich jüdisch, aber so stark mit christlichen Elementen durchsetzt, dass wir sie doch für unsere Untersuchung heranziehen können.

[8] ὁ ὕψιστος . . . ἐλθὼν ὡς ἄνθρωπος μετὰ ἀνθρώπων ἐσθίων καὶ πίνων. Vgl. dazu Resch, Paralleltexte zu Luc. S. 117.

[9] Sym. 6 κύριος ὁ θεὸς μέγας τοῦ Ἰσραὴλ φαινόμενος ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωπος καὶ σώζων ἐν αὐτῷ τὸν Ἀδάμ . . . . θεὸς σῶμα λαβὼν καὶ συνεσθίων ἀνθρώποις ἔσωσεν ἀνθρώπους. Levi 2 καὶ διὰ σοῦ καὶ Ἰούδα ὀφθήσεται κύριος ἐν ἀνθρώποις σώζων ἐν αὐτοῖς πᾶν γένος ἀνθρώπων.

[10] c. 16. μισήσουσιν ἀλλήλους καὶ διώξουσι καὶ παραδώσουσι,

legenheit dazu geben konnte; und gerade hier fehlt jede Einwirkung der in den Evangelien vorliegenden Verarbeitung der Vorstellungen von der Endzeit. Dass der κοσμοπλάνος hier nicht ὡς υἱὸς ἀνθρώπου sondern ὡς υἱὸς θεοῦ erscheint, könnte mit Absicht gesagt sein: aber warum fehlt denn unter den σημεῖα τῆς ἀληθείας das wichtigste von allen, das σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου? Warum kommt nicht der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, sondern der κύριος auf den Wolken des Himmels? Weil wir hier offenbar eine alte Gemeindetradition vor uns haben, ähnlich der, aus welcher auch Paulus sein apocalyptisches Wissen schöpfte: denn dass die Didache nicht I Thess. 4 16. 17 oder I Cor. 15 52 ausschreibt, lehrt die Verschiedenheit in der so scharf betonten Reihenfolge der Ereignisse. Die Abweichung des Apostels von der Didache-Tradition ist I Thess. 4 15 wenigstens zum Teil motiviert durch das Interesse, den Toten vor den Lebenden einen Vorrang zuzugestehen. Wir lernen hier also eine altchristliche Tradition kennen, die wohl das Bild des kommenden Messias, nicht aber seinen Titel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου aus Daniel 7 13 entlehnte.

Die erste Spur einer Bekanntschaft mit der Formel finden wir bei Marcion: sein Evangelium scheint ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου an denselben Stellen geboten zu haben, wo es unser Lucas zeigt; nur dass es 7 29—35 11 30—32 18 8 (?) und 18 31—34 ausliess. Das deutlichste Zeugnis für die Bekanntschaft jenes Evangeliums mit der Bezeichnung giebt Tertullian, wenn er an der Hand von Luc. 5 15—26 die Behauptung seines Gegners, Jesus sei kein Mensch gewesen, ad absurdum führt[11].

Wenn die Formel bereits in Marcions Evangelium

καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος ὡς υἱὸς θεοῦ καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα . . . . καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ, εἶτα σημεῖον φωνῆς σάλπιγγος καὶ τὸ τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν . . . τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

[11] vgl. Tertullian adu. Marc. IV 10.

stand, so lässt sich daraus ein wichtiger Schluss ziehen. Die Entwickelung seiner theologischen Ansichten mag in die Jahre 90—115 fallen: zu der Zeit lag ihm also ein Evangelium, welches den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου kannte, bereits vor. Es ist höchst wahrscheinlich, dass dieses Evangelium kein anderes war, als das überhaupt in seiner Heimat Sinope am Pontus gebräuchliche; dann würde das Bekanntwerden unserer Formel im nördlichen Kleinasien zwischen der Wirksamkeit des Paulus und etwa dem Jahre 90, wohl eher vorher wie nachher, anzusetzen sein. Zugleich können wir aus Marcions Lehre den Schluss ziehen, dass dieser den Ausdruck nicht wie die spätere Zeit als Andeutung der physischen Geburt kannte und auffasste; er wird demnach noch von dem ursprünglichen, messianischen Sinn Kunde gehabt haben.

Auch der gnostischen Sekte der Ophiten[12] war die Benennung υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου wohlbekannt und in einer ausgebildeten Theorie wussten sie sich über ihre Bedeutung Rechenschaft zu geben: Das im Bythos wohnende Urlicht, der Vater aller Dinge, führe den Namen Πρῶτος Ἄνθρωπος: seine Ennoia, die in einer Emanation dargestellt ist, heisse demnach Δεύτερος Ἄνθρωπος oder als Sohn des ersten, κατ' ἐξοχὴν so genannten Ἄνθρωπος, Υἱὸς Ἀνθρώπου; dies sei die Kunde gewesen, welche Christus den Menschen brachte und deren Wahrheit er durch Wunder und Heilungen bezeugte[13]. In gleicher Weise kannte auch eine besondere Partei der Valentinianer[14] das grosse und verborgene Geheimnis, dass der voranfängliche Gott Ἄνθρωπος heisse und dass sich der Heiland durch den Titel υἱὸς Ἀνθρώπου als seinen Sohn zu erkennen gebe. Andere Schüler Valentins wussten jedoch nur von einem der Ὀγδοὰς angehörenden Aion namens Ἄνθρωπος zu be-

[12] Irenaeus I 28 1 (Harvey I 227).
[13] I 28 9 (Harvey I 239).
[14] I 6 3 (Harvey I 112).

richten, aus dessen Verbindung mit der Ἐκκλησία 12 andere Aionen entsprungen seien: da nun der Σωτήρ diesen letzteren sein Dasein verdanke, so könne er sich mit Recht nach seinem Grossvater υἱὸς Ἀνθρώπου nennen.

Die 'italische' Partei endlich wollte die Leidensaussagen über den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nur auf den leidensfähigen Teil der Person des Heilandes bezogen wissen[15].

Wir werden die ophitische Lehre vom ersten und zweiten Menschen für einen der ältesten Bestandteile des ganzen Systems ansehen dürfen. Ursprünglich ein Produkt aus platonischer Ideenlehre und rabbinisch harmonisierender Exegese der beiden widersprechenden Schöpfungsberichte Gen. 1 u. 2, sind diese Bezeichnungen von den Ophiten mit derselben Bereitwilligkeit zu Aionennamen gestempelt worden, mit der man die Abstracta Σοφία, Ἔννοια u. a., mit der man auch später die Titel Christi zu gleichem Zwecke verwendete. Aber eine Vorbedingung musste doch erst erfüllt sein, bevor dieser Gebrauch der Worte möglich war: denn eine blosse Bezeichnung des Menschen, sei es auch seines idealen Urbildes, konnte nicht Name des Schöpfers selbst werden. Es musste vorher die gänzliche Loslösung dieser termini von ihrem ursprünglichen biblischen Boden erfolgt sein: erst wenn man in dem zweiten, dem irdischen Menschen, den auf Erden erscheinenden Messias, in dem ersten sein himmlisches Vorbild sah, war der Übertragung dieser Titel auf Gott und seine Emanation der Weg geebnet. Wir haben also die freilich erst in späteren rabbinischen Schriften bezeugte Interpretation des δεύτερος ἄνθρωπος durch 'Messias' als zeitlich vor der Reception dieser jüdischen Lehre durch die Ophiten liegend anzunehmen. Dass wir mit dieser Vermutung auf dem richtigen Wege sind, zeigt uns zudem I Cor. 15 45. 47. Wenn Paulus sagt ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα

[15] Clem. Alex. exc. ex Theod. 61; dazu P. Ruben p. XXIII ff.

ζωοποιοῦν und ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, so übernimmt er diese Typologie einfach der rabbinischen Theologie seiner Zeit und wendet sie auf Jesus an: er kennt bereits den 'Messias' unter dem Bilde des ἔσχατος Ἀδάμ, des δεύτερος ἄνθρωπος, und das Glossem ὁ κύριος, welches man in plumper Weise hinter ὁ δεύτερος ἄνθρωπος einschob oder gar für diesen Ausdruck setzte[16], wird vom christlichen Standpunkt aus dem Sinne völlig gerecht. Da es sehr alt ist, giebt es uns ein willkommenes Zeugnis dafür ab, dass die Auffassung des δεύτερος ἄνθρωπος als Messias dem Bewusstsein der alten Kirche nichts fremdartiges war. Eine ganz ähnliche Vorstellung tritt im 'Testament des Abraham'[17] zu Tage,

---

[16] Die Marcioniten lasen ὁ ἔσχατος κύριος εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν; vgl. Adamantii dialogus in Orig. op. I p. 868 A (Migne XI 1876) und Tertullian adu. Marc. V 10; ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ὁ κύριος lesen die Antiochener mit dem Syrischen Text.

[17] Vgl. die Ausgabe von M. R. James in Robinson's Texts and Studies I Nr. 2 S. 92 und 115. Die vom Herausgeber aufgewiesenen 'Spuren christlichen Einflusses' erstrecken sich nicht weiter als bis auf den Ausdruck an wenigen Stellen und sind genau so zu beurteilen, wie die christianisierenden Varianten der einzelnen Handschriften d. h. sie kommen auf Rechnung der Abschreiber. Das Gesicht der zwei Wege und die Lehre von den zwei Wegen geht auf jüdische Quellen zurück (vgl. Wünsche, Neue Beiträge S. 104. Didache c. 1). Die Ausdrucksweise ist nur in Rec. A an Mt. 7 13 angeglichen, nicht aber in B. Wunderlich ist bei James die Verwendung der von ihm selbst als secundär bezeichneten Lesarten (vgl. S. 50 § I. XI. XIII. XIV) sowie das Verweisen auf neutestamentliche Stellen, die selbst alttestamentliche Citate sind (§ IV: I Thess. 5 22 stammt aus Hiob 1 1 2 3; § VII verweist er auf Lc. 1 19 und zugleich auf Tob. *Sin.* 12 15). Auch beweisen Worte wie δουλίς (von Hypereides † 322 v. Chr. gebraucht, cf. Pollux Onom. III 74), ἀνύπαρκτος (Philo II 456 34 508 1 Mangey) πανίερος (Philo I 483 24 II 574 5) nichts für christlichen Ursprung! Dagegen beruht die 2malige Erwähnung einer Parusie (p. 92) auf christlicher Interpolation. Es ist p. 92 v. 10 τούτου χάριν bis v. 13. 14 ἀνακρῖναι zu streichen und v. 16 statt ἐν τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ etwa zu lesen τὸ δεύτερον. Denn der v. 10

wo 'Abel, der Sohn des πρωτόπλαστος 'Αδάμ' das Richteramt über die abgeschiedenen Seelen ausübt; das Zeugnis ist von besonderem Interesse, weil die Schrift zweifellos ein jüdisches Product ist. Damit stimmt dann aber auch aufs beste die zweite Bezeichnung der göttlichen Ennoia durch ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: es war gleichfalls ein messianischer Titel, den die Ophiten übernahmen und wegen seiner besonderen Beziehung zum Namen des Ἄνθρωπος κατ' ἐξοχήν bevorzugten. Man könnte versucht sein, diese Übertragung noch in die vorchristliche Periode der Sekte[18] zu verlegen: Denn vieles lässt sich wohl bei so beweglichen Systemen wie es die gnostischen sind, umändern und einschieben: den Namen des höchsten Gottes plötzlich neu zu prägen, wird auch hier schwierig gewesen sein, denn ein Gott mit neuem Namen ist ein Gott von anderem Wesen: den Namen des höchsten Gottes umändern, hiesse einen Fundamentalirrtum des ganzen Systems eingestehen. Soviel war den Ophiten das Christentum schwerlich wert.

Aber auch wenn die Ophiten den Titel erst durch die Christen kennen lernten, so werden wir doch den Schluss wagen dürfen, dass sie ihn als Herrlichkeitsbe-

---

beginnende Gedanke ist dem Zusammenhange und der Vorstellung von den drei Stufen des Gerichts durchaus fremd. Vor allem das μέχρι τῆς μεγάλης καὶ ἐνδόξου αὐτοῦ παρουσίας kann sich im Zusammenhang nur auf Abel oder auf ὁ θεός beziehen: nirgends lehren die Juden eine Parusie eines der beiden. V. 15 πᾶς γὰρ schliesst direkt an v. 9 an. Vollends von einer δευτέρα παρουσία weiss kein Jude etwas: das ist eine specifisch christliche Lehre, vgl. S. 94 Anm. 15; zudem passt auch diese Erwähnung nicht hierher, denn von wessen zweiter Parusie die Rede ist, bleibt dunkel: dass gerade diese Stelle die Interpolationslust reizte, zeigen die Varianten der Handschriften. Das folgende τὸ δὲ τρίτον liess man in Ruhe, weil es eine Lehre von einer 'dritten Parusie' nicht gab.

[18] Philastrius 1 1 führt im Ketzerkatalog die Ophiten unter denjenigen auf, qui ante aduentum Christi haereseos arguuntur. Vgl. Hippol. Haeres. refutatio V 20 (Duncker-Schneidewin p. 208).

zeichnung, speciell als Messiasnamen vorfanden: nach dem Bericht des Irenaeus allerdings über ihre Lehre und die Ansichten der beiden valentinianischen Sekten, in denen sich ein allmähliches Verblassen des ursprünglich klaren Begriffs deutlich kundgiebt, liesse sich wohl dagegen die schrankenlose Willkür der Gnostiker in der Verwertung solcher Namen aufführen. Festeren Halt aber giebt uns die Notiz des Clemens von Alexandrien über die dritte valentinianische Sekte. Diese trennt den Σωτήρ und den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: letzterer wird ein anderer (ἄλλος), mit ψυχή behafteter, leidensfähiger genannt, und dies sind die Prädikate, welche dem vom Demiurgen geschaffenen jüdischen Messias (dem ψυχικὸς χριστός auch bei Irenaeus[19]) zukommen.

Wir sehen hier zwei Anwendungen desselben Titels. Bekannt ist er beiden Parteien als Name des jüdischen Messias: Die einen nun halten sich an die Herrlichkeitsaussagen der Evangelien und geben deshalb dem urgöttlichen Σωτήρ diese Ehrenbezeichnung: die andern werden durch die Leidenssprüche veranlasst, dem unvollkommenen Judenheiland den ihm eigentlich zukommenden Namen[20]

[19] Iren. I 1 13 (Harvey I 61).

[20] Clem. Alex. exc. c. 59 κατὰ δὲ τὸν τόπον γενόμενος εὗρεν Ἰησοῦς (so Bernays statt des Ἰησοῦν der Handschrift) Χριστὸν ἐνδύσασθαι τὸν προκεκηρυγμένον, ὃν κατήγγελον οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος, ὄντα εἰκόνα τοῦ Σωτῆρος. ἀλλὰ καὶ οὗτος ὁ ψυχικὸς Χριστός, ὃν ἀνεδύσατο, ἀόρατος ἦν, er bekommt deshalb ein σῶμα ἐκ τῆς ἀφανοῦς ψυχικῆς οὐσίας. Allerdings wird dann nachher c. 62 behauptet, es habe nur die σὰρξ τοῦ ψυχικοῦ (sc. Χριστοῦ) gelitten, die ψυχή habe sich von dem leidenden Leibe getrennt; aber das ändert die Sache nicht. Bald nach dem Citat vom Leiden des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου heisst es nämlich ἀπέθανεν δὲ ἀποστάντος τοῦ καταβάντος ἐπ' αὐτῷ ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ πνεύματος οὐκ ἰδίᾳ γενομένου ἀλλὰ συσταλέντος: dann ist vom Sterben des σῶμα die Rede und von dessen Auferweckung: ἀποθανόντος γὰρ τοῦ σώματος . . . ἀναστείλας τὴν ἐπελθοῦσαν ἀκτῖνα τῆς δυνάμεως ὁ Σωτὴρ ἀπέκλεισε μὲν τὸν θάνατον, τὸ δὲ θνητὸν σῶμα ἀποβαλὼν ⟨τὰ Ruben⟩ πάθη ἀνέστησεν. τὰ ψυχικὰ μὲν οὖν οὕτως ἀνίσταται καὶ ἀνασῴζεται, πιστεύσαντα δὲ τὰ πνευματικὰ ὑπὲρ ἐκεῖνα

zu belassen. Hieran schliesst sich sehr passend an, was Celsus von einer offenbar gnostischen Sekte zu berichten weiss[21] (freilich Origenes nennt sie eine ganz obscure Häresie, von der er, der altgediente Ketzerbestreiter, noch nie gehört habe), deren 'himmlischen Dialog' er gelesen hat. Diese Gnostiker[22] stellten nämlich den 'Menschensohn' über den 'waltenden Gott', den Demiurgen, und zwar scheinen

σῴζεται. Da nun 'Menschensohn' nicht auf den bei der Geburt angenommenen — weil pneumatischen c. 58. 59 — Bestandteil gehen kann, so müssen wir uns daran halten, dass hier τὰ ψυχικὰ und σῶμα promiscue gebraucht werden als Bezeichnungen des vom Demiurgen geschaffenen ψυχικὸς Χριστός, und diesem kommt somit der Titel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zu. Dass wir ein Recht dazu haben, gerade den Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου hier als betont aufzufassen, lehrt die Tendenz des ganzen c. 61. Ὅτι μὲν οὖν αὐτὸς (der Σωτήρ) ἕτερος ἦν ὧν ἀνείληφεν, δῆλον ἐξ ὧν ὁμολογεῖ· 'Ἐγὼ ἡ ζωή Joh. 14 16 10 30 . . .' τὸ δὲ πνευματικόν, ὃ ἀνείληφεν, καὶ τὸ ψυχικὸν οὕτως ἐμφαίνει· 'Τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν Luc. 2 40. 52 . . .' διὰ δὲ τῶν ἐκρυέντων ἐκ τῆς πλευρᾶς ἐλήλου τὰς ἐκρύσεις τῶν παθῶν . . . καὶ ὅταν λέγῃ· 'Δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀποδοκιμασθῆναι Luc. 9 22 . . .' ὡς περὶ ἄλλου φαίνεται λέγων δηλονότι τοῦ ἐμπαθοῦς. Es wird für die verschiedenen Bestandteile des Erlösers der Schriftbeweis erbracht: die Kraft des letzten Citates liegt in der Wahl des Ausdruckes τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου statt ἐμὲ oder τὸν Χριστόν.

[21] Origenes contra Celsum VIII 15 (Migne XI 1537). Μετὰ ταῦτά φησιν ὁ Κέλσος· Ὅτι δὲ οὐκ ἀπὸ σκοποῦ ταῦτα δοξάζω, αὐτῶν ἐκείνων φωναῖς χρήσομαι· ἐν γάρ που τῷ οὐρανίῳ διαλόγῳ τῇδέ που λέγουσι τοῖςδε τοῖς ῥήμασιν· 'Εἰ ἰσχυρότερός ἐστι θεοῦ υἱὸς καὶ κύριος αὐτοῦ ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου· καὶ τίς ἄλλος κυριεύσει τοῦ κρατοῦντος θεοῦ; πῶς πολλοὶ περὶ τὸ φρέαρ καὶ οὐδεὶς εἰς τὸ φρέαρ; διὰ τί τοσαύτην ἀνύων ὁδὸν ἄτολμος εἶ; λανθάνει σε· πάρεστι γάρ μοι θάρσος καὶ μάχαιρα' . . . Origenes fährt fort καὶ ἐν τούτοις δὴ πάλιν οὐκ οἶδ' ἀπὸ ποίας αἱρέσεως ἀσημοτάτης ταῦτα λαβὼν πᾶσι Χριστιανοῖς ἀπ' αὐτῶν ἐγκαλεῖ· λέγω δὲ ἀσημοτάτης, ὡς μηδ' ἡμῖν εἶναι τοῖς πολλάκις ἐγγυμνασαμένοις πρὸς τοὺς ἀπὸ τῶν αἱρέσεων φανερὰν τὴν γνώμην, ἀφ' ἧς ταῦτα ὁ Κέλσος εἴληφεν.

[22] Th. Keim (Celsus' wahres Wort 1873 S. 123 in der Anmerkung) will an die Ophiten denken und versteht unter dem κρατῶν den Jaldabaoth, oder aber an Marcion (Tertullian adu. Marc. IV 10. 20).

sie diese Theorie durch einen Schriftbeweis gestützt zu haben. Celsus hat dies offenbar nicht verstanden und giebt deshalb den ersten Satz des Citates in verkürzter Form. Ἰσχυρότερος wird Jesus Lc. 11 22 gegenüber dem Satanas, dem ἰσχυρός genannt, und diesen mit dem Demiurgen zu identificieren war den Gnostikern, besonders der ophitischen Richtung, selbstverständlich. Der ersten Hälfte des von Celsus reproducierten Satzes lag demnach wohl der Gedanke zu Grunde: Luc. 11 22 spricht Jesus deutlich aus, dass er stärker ist als der 'starke' Demiurg, der κρατῶν θεός, wie er im folgenden Satze heisst. Die zweite Hälfte deutet unverkennbar auf Luc. 6 5 (resp. eine Parallelstelle): hier scheinen diese Gnostiker aus der Herrschaft des 'Menschensohnes' über das Gebot des alttestamentlichen Gottes den Schluss gezogen zu haben, dass er überhaupt der Herr dieses Demiurgen sei. Celsus nun verwischt den Unterschied zwischen dem Demiurgen und dem höchsten Gott und bringt dadurch die Beschuldigung heraus, diese Christen stellten Christus noch über Gott selbst. Somit ist es nicht verwunderlich, wenn Origenes erklärt, ihm, dem gewiegten Kenner der Ketzereien, sei so etwas noch nie vor Augen gekommen. Wir werden demnach aus dieser Notiz des Celsus nicht auf eine neue, von den bisher bekannten gnostischen Formen wesentlich abweichende Auffassung des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου schliessen dürfen, wie es beim ersten Blick erscheinen muss, sondern sie als ein weiteres, unsere früher herangezogenen Nachrichten bestätigendes Zeugnis verwerten dürfen. Da die Zeit des Celsus ziemlich spät anzusetzen sein wird[23], und wir über den 'himmlischen Dialog' nichts weiter wissen, sind auch chronologische Folgerungen ausgeschlossen[24]. Hatte uns also das Marcion-

[23] Origenes setzt ihn κατὰ Ἀδριανὸν καὶ ἀνωτέρω (c. Cels. I 8 Migne XI 669); das würde in die Mitte des zweiten Jahrhunderts führen. Keim (Celsus' wahres Wort 1873 S. 261 ff.) lässt seine Schrift etwa 177—178 verfasst sein.

[24] Ein Ausläufer dieser gnostischen Vorstellungen mag in

evangelium die älteste fixierbare Spur des Vorkommens unserer Formel in der christlichen Litteratur gezeigt, so lassen uns die gnostischen Systeme auf ihre älteste Erklärung genauere Schlüsse ziehen: wir lernen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zuerst im Gebiet der kleinasiatischen und alexandrinischen Christenheit als messianischen Titel kennen.

Nach Kleinasien verweist uns gleichfalls der Epheserbrief des Ignatius, in welchem 20 2 gesprochen wird von Jesus Christus τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ[25]: jedoch ist der erste Titel dem Verfasser bei weitem nicht so wichtig als der zweite, denn nur dieses eine Mal wendet er ihn an: selbst in der ganz parallelen Stelle Smyn. 1 1 Χριστὸν ... ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ γεγενημένον vermissen wir ihn.

Umfangreicheren Gebrauch macht Justin von unserer Bezeichnung. In der ersten Apologie wissen die Dämonen, welche zur Irreführung der Menschen nach alttestamentlichen Angaben (Gen. 49 10 f.)[26] von sich aus auch einen Messias bilden wollen, nicht genau, ob er υἱὸς θεοῦ oder

---

den Clementinischen Homilien vorliegen, wo III 20—28 von der wahren, männlich vorgestellten und der falschen weiblichen Prophetie die Rede ist. Es heisst da 22 (ed. Lagarde S. 42 12 ff.) αὕτη τοῦ νῦν κόσμου ὡς θήλεια ὁμοίου ἄρχουσα πρώτη προφῆτις εἶναι πεπίστευται (während sie in Wahrheit secundär ist: vgl. 23), μετὰ πάντων τῶν ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφητείαν ἐπαγγελλομένη. ὁ δὲ ἕτερος ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἄρσην ὢν καὶ τὰ διαφέροντα ὡς ἄρσενι τῷ μέλλοντι αἰῶνι προφητεύει. 26 (Lagarde S. 43 10) wird dann ὁ ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων προφητείαν ἔμφυτον ψυχῆς ἰδίαν ἔχων nach seiner Lehre charakterisiert: diese ist, kurz gesagt, das Christentum.

[25] Die interpolierende längere Recension setzt hier statt des υἱὸς ἀνθρώπου das τοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως des Colosserbriefs (1 15) ein; der verkürzende Syrer lässt die Stelle aus, da sie persönliche Notizen enthält.

[26] Justins ganze Beweisführung beruht allerdings darauf, dass er flüchtig citiert: v. 11 καὶ τῇ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ lässt er aus.

ἀνθρώπου sein wird[27], sie schaffen deshalb den Zeussohn Dionysos und den ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπου Bellerophon. Da nun in der Genesisstelle zur Wahl des Ausdruckes υἱὸς ἀνθρώπου keine Veranlassung gegeben ist, so ist zu folgern, dass Justin die Formel als messianischen Titel kannte und als solchen den Dämonen in den Mund legte. Ebenso sieht er die herrliche Wiederkunft des Herrn geweissagt durch Daniel 7 13[28]. Auch im Dialog mit Tryphon c. 31[29] finden wir Dan. 7 13 als Weissagung auf die glanzvolle Parusie des Messias angeführt: bald nachher jedoch c. 76 folgert Justin aus derselben Stelle[30], dass Christus notwendig habe als Mensch erscheinen müssen: die übernatürliche Zeugung findet er dabei durch ὡς angedeutet. C. 100 schliesslich[31] erklärt er ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in dem Wort vom Leiden des Menschensohnes als eine Andeutung seiner Abkunft von den Patriarchen durch Maria: mit ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gebe der Herr zu verstehen, dass er τῶν πατριαρχῶν υἱὸς, d. h. Messias sei. Es ist höchst bemerkenswert, dass hier, an der einzigen Stelle, wo Justin ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im Munde Jesu citiert, diese Formel nicht, wie es durch das Evangeliencitat nahe gelegt sein könnte, schlechthin als Ausdruck der Niedrigkeit, sondern als Bezeichnung des leidenden Messias aufgefasst wird. Justin

---

[27] Justin apol. I 54 (Otto I p. 244. 246).

[28] apol. I 51 (Otto I p. 238).

[29] dial. 31 (Otto II p. 98).

[30] dial. 76 (Otto II p. 256).

[31] dial. 100 (II p. 336). Ὅθεν καὶ ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ ἔφη, ὅτε περὶ τοῦ πάσχειν αὐτὸν μέλλειν διελέγετο ὅτι Δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν φαρισαίων καὶ γραμματέων καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι. Υἱὸν οὖν ἀνθρώπου ἑαυτὸν ἔλεγεν ἤτοι ἀπὸ τῆς γεννήσεως τῆς διὰ παρθένου, ἥτις ἦν ὡς ἔφην ἀπὸ τοῦ Δαβὶδ καὶ Ἰακὼβ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἀβραὰμ γένους, ἢ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν τὸν Ἀβραὰμ πατέρα καὶ τούτων τῶν κατηριθμημένων ἐξ ὧν κατάγει ἡ Μαρία τὸ γένος· καὶ γὰρ πατέρας τῶν γεννωμένων ταῖς θυγατράσιν αὐτῶν τέκνων τοὺς τῶν θηλειῶν γεννήτορας ἐπιστάμεθα.

will sagen: wenn Jesus von seinem Leiden spricht, so nennt er sich mit gutem Grunde ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, denn — was die Hauptsache ist — auch hierdurch bekundet er sich als Messias, weil damit auf seine Abstammung von David und Abraham angespielt wird, andrerseits ist der darinliegende Hinweis auf seine menschliche Herkunft, der er ja allein seine Leidensfähigkeit verdankt, einem solchen Ausspruch besonders angemessen.

Kein anderer Apologet ausser Justin wendet die Bezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου an. Hätten wir mehr gegen das Judentum gerichtete christliche Verteidigungsschriften, so würden wir sie vermutlich öfter finden, denn abgesehen von dem in Dan. 7 13 liegenden Beweis für die Parusie war die Formel Heiden gegenüber gar nicht zu verwenden; mit Erfolg konnte man sie nur gegen Juden benutzen, wie wir im Dialog des Justin sahen: wenn Tatian (c. 21) die Menschwerdung Gottes in Jesus verteidigen will, so braucht er seine heidnischen Leser nur an ihre Mythologie zu erinnern, um sie zum Schweigen zu bringen; an das Alte Testament denkt er dabei gar nicht.

Dagegen hat uns Hegesipp (bei Eus. h. e. II 23) ein Zeugnis aufbewahrt, welches, wenigstens was die religiösen Anschauungen angeht, auf eine gute Tradition zurückzugehen scheint. Jacobus nämlich wird von einer jüdischen Sekte, offenbar den Sadducäern, interpelliert τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ; der Apostel erklärt ihnen, Jesus sei der σωτήρ, und einige, nach und nach aber immer mehr von ihnen, selbst Angehörige der Hohenpriesterfamilien, glauben auch wirklich an Jesus als den χριστός (§ 10). Die Pharisäer und Sadducäer sind begreiflicherweise sehr entrüstet darüber, dass das ganze Volk 'Jesus den χριστός erwartet (προσδοκᾷ)', und bitten den allgemein angesehenen Jacobus, den auch sie als strengen Naziräer ehren, vor dem ganzen zum Passahfeste versammelten Volke von Jesus zu zeugen und damit dem Irrtum zu steuern. Er willfahrt ihnen, besteigt einen erhöhten Platz und antwortet nun auf die Frage der

Pharisäer τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ; mit lauter Stimme: τί με ἐπερωτᾶτε περὶ Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ αὐτὸς κάθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως, καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ und die Menge antwortet ihm mit jubelndem ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ.

Der Glaube an Jesus wird in dieser Erzählung deutlich definiert als Glaube an den bald wiederkehrenden Messias: alle Begriffe sind apocalyptisch-messianisch, also auch ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, zumal die folgenden Worte auf Dan. 7 weisen und zwar auf eine Verarbeitung dieser Stelle wie Mt. 26 64. Seit der Zeit des Justin ist unsere Formel allen Kirchenvätern bekannt: an die Stelle der Frage, ob sie vom υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου wissen, tritt also nunmehr die andere, was sie davon wissen, wie sie ihn auffassen.

Bei Irenaeus ist 'Menschensohn' zunächst eine Bezeichnung der Menschennatur Jesu. Die Menschwerdung Christi drückt er aus durch 'der Sohn Gottes ist Menschensohn geworden'[32] und in Parallele damit steht 'der Logos ward Mensch'[33]. Indessen ist er weit entfernt, 'Menschensohn' und 'Mensch' für identische Begriffe zu halten, sondern unterscheidet sie ausdrücklich: 'Wenn Jesus nicht vom Menschen die Substanz des Fleisches angenommen hat, so ist er weder Mensch geworden, noch Menschensohn'[34]. Diese letztere Bezeichnung ist ihm eine Hinweisung auf die Geburt. Er ist 'Menschensohn, ohne aus dem Willen des Fleisches oder dem Willen eines Mannes geboren zu sein'[35], vielmehr verdankt er diesen Titel der Geburt von der Maria, die ja ein Mensch war[36]. Die schüchterne Andeutung des Justin ist hier übernommen und wird als

---

[32] Irenaeus III 19 5 (Harvey II p. 100) III 21 2 (II p. 107) III 19 3 (II p. 97.

[33] III 20 1 (II p. 103).

[34] III 31 1 (II p. 121).

[35] III 20 2 (II p. 103).

[36] III 20 3 (II p. 104) filius hominis quoniam ex Maria, ... quae et ipsa erat homo, habuit secundum hominem generationem.

selbstverständliche Thatsache hingestellt. Irenaeus exegisiert demnach die Formel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου mit Rücksicht auf ihre beiden Bestandteile: 'Sohn des bestimmten Menschen, welcher den Namen Maria führt' und gebraucht sie dann unter Voraussetzung dieser Erklärung zur Bezeichnung der menschlichen Natur Jesu. Der apocalyptische Sinn der Formel scheint ihm ganz unbekannt zu sein, wenn er auch in dem 'Menschensohn' des Daniel und der Apocalypse den Logos erkennt: es ist jedoch sehr bezeichnend, dass er diese Stellen nicht im Zusammenhang mit Jesu Selbstbezeichnung auffasst, sondern hier 'Menschensohn' als 'Mensch' versteht: Den drei Männern im feurigen Ofen steht der Logos in Gestalt eines Gottessohnes bei, ein andermal erscheint er in der Gestalt eines vom Berge ohne Hände losgerissenen Steines und dieser selbe erscheint wie ein Menschensohn auf den Wolken des Himmels kommend[37].

Auch Origenes fasst ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Hinweis auf die menschliche Seite Christi. In seinem vor 230 verfassten dogmatischen Hauptwerke Περὶ ἀρχῶν constatiert er die Thatsache[38], dass vom Gottessohne ausgesagt werde, er sei gestorben, und dass bei der Parusieschilderung sich die Bezeichnung 'Menschensohn' finde. 'Demnach werde durch die ganze Schrift ebenso die göttliche Natur mit menschlichen Bezeichnungen benannt, wie die menschliche Natur mit göttlichen Attributen geziert'.

In dem etwa 15 Jahre später verfassten Commentare zu Matthaeus hat er diese Ansicht zunächst auch festgehalten. Bei der Erklärung von Mt. 16 28 bemerkt er, der Logos führe deshalb den Namen υἱὸς ἀνθρώπου, weil er unter den Menschen geweilt habe[39], und zu Mt. 19 28 erklärt er deutlich[40], dass er unter ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου den mit dem Logos vereinigten Menschen verstehe. Die-

[37] IV 34 10 (II p. 222).
[38] Origenes de principiis II 6 3 (Migne XI 212).
[39] in Matth. tom. XII 32 (Migne XIII 1056).
[40] in Matth. tom. XV 24 (Migne XIII 1324).

sen werde man auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen sehen, weil er in ganz einzigartiger Weise, nicht etwa nur so wie die übrigen Gläubigen, mit dem Logos verbunden sei. Dem ganzen System des Origenes entspricht diese Deutung am besten, und wir werden die andere Erklärung, die er kurz darauf giebt, für nicht mehr als eine aus der Laune des Augenblicks entstandene geistreiche Spielerei halten dürfen. An Mt. 22 2 ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ schliesst er nämlich die Bemerkung an[41]; Gott stelle sich hier aus pädagogischen Gründen als Mensch dar, weil sich die Menschen von einem durchaus Gott bleibenden Gott (ἀπὸ θεοῦ πάντῃ μένοντος θεοῦ) nicht leiten liessen. In gleicher Weise nun habe sich auch der Heiland 'Sohn des Menschen' aus pädagogischen Gründen genannt, während er doch zunächst Sohn Gottes sei. Deshalb sei es unnötig, nach einem bestimmten Menschen zu suchen und dann den Heiland als dessen Sohn zu bezeichnen. Vielmehr müsse man auf der Erkenntnis des göttlichen Heilsplanes und auf den Parabeln fussen, in denen Gott 'Mensch' genannt werde, und darnach das ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου cum grano salis auffassen.

Eusebius[42] bezieht Daniel 7 auf Jesus und will hier die Bezeichnung υἱὸς ἀνθρώπου als Bezugnahme auf die letzte Menschwerdung des Herrn fassen.

Als Ausdruck der menschlichen Natur nimmt auch Athanasius die Formel, wenn er sagt: 'der Herr wurde Mensch und der Gottessohn Menschensohn'[43] oder 'als Logos spendet er die Gaben des Vaters, als Menschensohn wird über ihn ausgesagt, seine (eigenen göttlichen) Gaben würden von ihm in menschlicher Weise angenommen[44]'.

Wie er jedoch diese Bedeutung von ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου erhält, zeigt er in einer Polemik gegen Apollinaris.

---

[41] in Matth. tom. XVII 20 (Migne XIII 1537).

[42] Eusebius hist. eccl. I 2 24 ff. (Schwegler p. 11).

[43] Athanasius ep. de decr. Nic. syn. 14 (Migne XXV 448).

[44] or. I contra Arianos 45 (Migne XXVI 105).

Dieser hatte nämlich im Gegensatze zu Paul von Samosata gelehrt, die menschliche Hälfte des Herrn sei auch himmlischen Ursprunges und diese werde von Paulus (I Cor. 15 47) als δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ πνευματικός bezeichnet: Christus habe von Anfang an diese fleischliche Natur in sich beschlossen, so dass er den Titel υἱὸς ἀνθρώπου auch schon vor der Menschwerdung geführt habe; Beweis: Johannes 3 13 sei der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς bezeichnet[45]. Auf dieselbe Stelle hatte sich bereits früher Noët für die gleiche Lehre berufen und Apollinaris hat seines Vorgängers Argumentation einfach übernommen. Gegen jenen polemisiert Epiphanius mehr mit Behauptungen wie mit Gründen[46]. Dem Laodicener entgegnet Athanasius[47], Christus habe sich eben nicht blos ἄνθρωπος, sondern υἱὸς ἀνθρώπου genannt, folglich müsse er auch der Sohn irgend eines Menschen sein; mit dieser Bezeichnung stelle er sich also in die Reihe des von Adam, dem ersten ἄνθρωπος stammenden Menschengeschlechtes ein und habe demnach diesen Titel erst auf Erden angenommen. Wir sehen, der geistreiche Einfall des Origenes hat dem Vater der Orthodoxie nicht imponiert: er hält sich lieber an das Vorbild, welches Justin zuerst gegeben hatte. 'Menschensohn' heisst 'Nachkomme Adams': aus dieser sprachlichen Exegese quillt dann die praktische Anwendung als Bezeichnung der menschlichen Natur des Herrn.

Eine ähnliche Motivierung seiner Auffassung giebt uns Gregor von Nyssa[48]: Mit υἱὸς ἀνθρώπου bezeichne Jesus seine sichtbare Erscheinung und weise damit auf die natürliche Verwandtschaft seines fleischlichen Leibes mit

---

[45] Greg. Nyss. Antioch. adu. Apollin. 6 (Migne XLV 1135 ff.) 11 (Migne XLV 1144).

[46] Epiphanius adu. Haeres. II 1 8 (Migne XLI 1008).

[47] Athanasius contra Apollin. I 8 (Migne XXVI 1105).

[48] Greg. Nyss. contra Eunom. 1 (Migne XLV 341 D).

seiner Mutter hin. Seit Justin und Irenaeus wird, wie wir bemerken, geschwankt, ob der ἄνθρωπος, dessen Sohn Jesus sei, auf Maria oder einen weiter entfernten Ahnherrn, David, einen Erzvater oder Adam hinweise.

Gregor von Nazianz[49] verbindet beide Arten der Erklärung: 'Menschensohn' ist nach ihm Jesus sowohl in Bezug auf Adam als auf Maria.

Isidor von Pelusium[50] erklärt in einem speciell über die Frage handelnden Briefe die Beleidigung des Menschensohnes (genau wie Athanasius) darum für vergebbar, weil die geistig Triefäugigen wegen der unscheinbaren fleischlichen Aussenseite die mit ihr vereinigte Gottheit nur schwer zu erkennen vermöchten.

Kyrill der Alexandriner benutzt in seinem Commentar zum Johannesevangelium die Herrlichkeitsaussagen über den 'Menschensohn' dazu, um den Antiochenern nachzuweisen, dass nach der Menschwerdung beide Naturen untrennbar verbunden seien: dabei ist ihm ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου Bezeichnung der menschlichen Natur und zwar setzt er es völlig mit ἄνθρωπος gleich. So wird der Spruch (Joh. 6 27), dass man sich um die vom Menschensohn dargereichte Speise zum ewigen Leben bemühen müsse, denn ihn habe der Vater Gott gesiegelt, erklärt[51]: 'Wenn ich euch auch wie einer von euch, ein Mensch und zwar mit Fleisch behaftet, erscheine, so bin ich doch gesalbt und gesiegelt von Gott, meinem Vater, zur unveränderlichen Gleichheit mit ihm'. Daran wird dann die Lehre geknüpft, es ergebe sich demnach aus dieser Verbindung der Bezeichnung 'Menschensohn' mit Prädikaten, die nur der göttlichen Natur zukämen, die untrennbare Einheit beider Naturen. Denselben Beweis liefert ihm Joh. 6 62 'wenn ihr nun den Menschensohn aufsteigen seht dorthin, wo er vorher war?'[52], denn Fleisch

[49] Greg. Naz. orat. XXX theol. IV (Migne XXXVI 132 B).
[50] Isid. Pelus. ep. I 59 (Migne LXXVIII 220 sq.).
[51] Cyrill. Alex. hom. in Joh. 6 27 (ed. Pusey I 442 d).
[52] in Joh. 6 62 (Pusey I 550 c).

kann doch nicht zum Himmel aufsteigen und noch weniger der irdische Leib vorher dort gewesen sein. Diese Gleichstellung der Begriffe υἱὸς ἀνθρώπου, ἄνθρωπος, σῶμα, σάρξ tritt uns in gleicher Weise noch häufig[53] bei Kyrill entgegen. Dabei ist es nicht zu entscheiden, ob er nur die Begriffe, oder auch die Worte 'Menschensohn' und 'Mensch' gleichsetzt; möglich wäre es immerhin, dass er das Letztere von seinen Gegnern, den Antiochenern gelernt hätte.

Bei diesen nämlich finden wir zuerst eine Ahnung von dem wahren Sachverhalt: Theodoret von Kyros erklärt durchaus richtig die durch Zusammensetzung mit υἱὸς gebildeten Formeln in den LXX als Nachbildungen des hebräischen und syrischen Idioms. 'Menschensöhne' wird da gesagt für 'Menschen'[54], 'Prophetensöhne' für Propheten[55], 'Tochter Sion' für 'Sion'[56], 'Sohn von 100 Jahren' für 'hundertjährig'[57]. Nach dieser Methode hat er nun, wie es scheint, auch die Selbstbezeichnung Jesu erklärt[58].

Daniel nennt den in den Wolken erscheinenden Herrn υἱὸς ἀνθρώπου wegen der von ihm angenommenen Natur[59]. Und einen Beweis dafür, dass man Christus nicht nur Gott, sondern auch Mensch nennen müsse, liefern nicht nur die Stellen, wo er ausdrücklich als ἄνθρωπος bezeichnet wird, sondern ebensosehr seine häufige Selbstbezeichnung als υἱὸς ἀνθρώπου: so will auch Stephanus[61], der den Menschen-

---

[53] in Joh. 1 52 3 13 5 27 8 28 12 23 13 31, ad Matth. 9 6 (in Cramers Catenae patr. graec. I p. 66).

[54] Com. in Dan. 11 9 (Schulze II p. 1273).

[55] quaest. in IV Reg. interr. 6 (Schulze I p. 515).

[56] interpr. in Ps. 72 (Schulze I p. 1122).

[57] in Esaiam 65 (Schulze II p. 396).

[58] Der Schluss ist jedenfalls sehr naheliegend: eine Stelle, an der er es ausdrücklich thut, konnte ich nicht finden — leider haben wir keinen Evangeliencommentar von ihm erhalten.

[59] in Dan. 7 13 (Schulze II p. 1201).

[60] dial. II Inconfusus (Schulze IV p. 84).

[61] ibid. (Schulze IV p. 123).

sohn zur Rechten Gottes stehen sieht, mit dieser Bezeichnung sagen, dass er seine sichtbare Natur erblicke.

Ebenso drückt sich auch Johannes Chrysostomos aus: durch das Wort υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bezeichnet sich Jesus schlechthin als Menschen[62], deutet aber zugleich durch die beigefügten Herrlichkeitsaussagen an, dass er mehr ist, wie ein solcher. An anderen Stellen, z. B. Joh. 3 13 nennt er seine Gesamterscheinung mit dem Namen nur der einen und zwar der geringeren Natur[63], während er sonst wohl auch den Namen des Gottessohnes ebenso verwendet. Deshalb ist es falsch[64], in Joh. 5 27 (καὶ ἐξουσίαν αὐτῷ ἔδωκε κρίσιν ποιεῖν ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστὶν μὴ θαυμάζετε τοῦτο κτλ.) mit Paul von Samosata[65] vor μὴ θαυμάζετε zu interpungieren. Denn was ist das für eine Logik? Er hat doch nicht darum das Gericht erhalten, weil er ein Mensch ist? Dann könnte ja jeder andre Mensch ebensogut sich diese Vollmacht anmassen. Nein, Richter ist er als Sohn Gottes. Folglich gehört ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν zu dem folgenden 'darüber wundert euch nicht'. Deutlicher kann Chrysostomos die völlige Identität auch der Worte υἱὸς ἀνθρώπου und ἄνθρωπος nicht ausdrücken.

Die antiochenische Schule bezeichnet den Höhepunkt der wissenschaftlichen Thätigkeit der alten Kirche und zugleich das Ende der in grossem Stile frei schaffenden originalen Produktion innerhalb der griechischen Theologie. Wir haben deshalb ein Recht, unsern Überblick über die griechischen Kirchenväter hier abzuschliessen. Es wird indessen nicht überflüssig sein, wenn wir das bisher gewon-

---

[62] Chrysostom. hom. in Joh. 1 51 (Migne LIX 128).

[63] hom. in Joh. 3 13 (Migne LIX 158).

[64] hom. in Joh. 5 27 (Migne LIX 223).

[65] Ob nicht auch Paul von Samosata noch von der Messiasbedeutung der Formel wusste? Je mehr diese Auffassung im orthodoxen Lager verpönt wurde, desto leichter konnte sie sich gerade in Ketzerkreisen halten.

nene Bild noch durch einige den lateinischen Vätern entnommene Züge ergänzen.

Für Tertullian ist 'filius hominis' ebenso wie für die Griechen Bezeichnung der menschlichen Natur des Herrn, und zwar bringt ihn seine Polemik gegen den Modalismus zur schärferen Betonung des Sohnesbegriffes[66]; gegenüber Marcion[67] legt er auf diese Formel besonderes Gewicht: sie ist ihm der klarste Beweis für die Geburt von der Maria, denn mit 'homo' kann der Vater nicht gemeint sein[68]; 'filius dei' nennt ja doch ausdrücklich Gott als Vater, und Gott ist doch nicht 'homo' (so etwas konnte nur Valentin behaupten!). Einen menschlichen Vater neben Gott anzunehmen erinnert bedenklich an die Abkunft des Hercules von Zeus und Alkmaion. Da nun Christus nicht gelogen haben kann, so bleibt nur eine menschliche Mutter übrig; so sehr sich auch Marcion gegen diese Annahme sträuben möchte, er ist überführt[69].

Ambrosius gebraucht die Formel am häufigsten zur Bezeichnung der menschlichen Natur Jesu[70], ja scheint an manchen Stellen 'filius hominis' und 'homo' völlig gleichzusetzen[71]. Doch fehlt auch bei ihm nicht die Deutung 'Sohn der Maria', denn Maria war ja Mensch[72].

Bei Cyprian jedoch scheint eine ganz eigenartige Auffassung des 'filius hominis' an einzelnen Stellen zu Grunde zu liegen. Zwar spricht er ganz in der üblichen Weise davon, dass der Sohn habe 'Menschensohn' genannt werden wollen,

---

[66] Tertullian adu. Prax. 27 (Oehler II 692 sq.).

[67] de carne Chr. 5 (Oehler II 434).

[68] adu. Marc. IV 10 (Oehler II 178).

[69] Und in der That, das System des Marcion konnte sich mit dieser Formel nur befreunden, wenn zur Zeit seiner Ausbildung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου noch 'der Messias' hiess, und nichts hindert uns, dies anzunehmen (vgl. S. 62).

[70] Ambrosius de fide IV 32. 33 (Migne XVI 596) V 221 (Migne XVI 694).

[71] de spir. sanct. III 2 (Migne XVI 777).

[72] in Ps. XXXIX (Migne XIV 1064D).

um uns zu Söhnen Gottes zu machen [73]. Wenn er aber unter den Schriftbeweisen dafür, dass der Christ auf die Welt verzichten müsse, Mt. 8 20 anführt, wenn er ferner Mt. 12 32 Mc. 3 28 mit I Sam. 2 25 zusammenstellt und daraus folgert, dass die Kirche Sünden wider Gott nicht vergeben könne [74], so ist hier die Exegese 'filius hominis' gleich 'Mensch' überhaupt (ohne die specielle Beziehung auf Christus) vielleicht massgebend gewesen.

Fassen wir nun die hauptsächlichsten Resultate der auf griechischem Sprachgebiete angestellten Untersuchung zusammen, so ergiebt sich etwa folgender Thatbestand: υἱὸς ἀνθρώπου bedeutet in den Septuaginta und von da an oft in der hellenistischen Litteratur 'Mensch', ganz entsprechend dem hebräischen Vorbilde בן־אדם. Als Selbstbezeichnung Jesu — wie unsere canonischen Evangelien die Formel brauchen — ist ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου der gesamten paulinischen und nachpaulinischen Brieflitteratur fremd und noch der Barnabasbrief bekundet ausdrücklich seine Unbekanntschaft mit einer solchen Bezeichnung; auch in Rom scheint man sie im Beginne des zweiten Jahrhunderts nicht gekannt zu haben. Dagegen ist diese Formel Marcion geläufig und zwar im Sinne eines messianischen Titels; demnach wird sie vor dem letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts in Pontus üblich gewesen sein.

Ebenso gebrauchen die Ophiten und nach ihnen die Valentinianer 'Menschensohn' in einer Weise, welche auf die ursprünglich messianische Bedeutung des Ausdruckes schliessen lässt. Noch bei Justin schimmert in der Anlehnung an Daniel 7 und der Deutung 'Sohn der Patriarchen' noch der messianische Sinn durch, während seit Irenäus die Formel fast durchgängig als Ausdruck der menschlichen Natur des Heilandes aufgefasst wird.

---

[73] Cyprian. de opere et eleem. 1 (Hartel I 373).

[74] test. III 28 (Hartel I 142).

4

'Menschensohn' in der Verkündigung Jesu und bei den Synoptikern

Nachdem wir so die Bedeutung von בר נש ermittelt und die Geschichte der griechischen Formel in ihren Hauptmomenten verfolgt haben, können wir nunmehr an die Behandlung der Hauptfrage herantreten: was hat בר נש in den Reden des historischen Jesus bedeutet, welchen Sinn hat er selbst damit verbunden, und wie erklärt sich eventuell die Veränderung, welche der Begriff im Munde der Evangelisten erlitten hat?

Um die erste Frage zu beantworten, werden wir zu untersuchen haben, welchen Sinn die Aussprüche Jesu geben, wenn wir an die Stelle des griechischen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου das aramäische בר נשא setzen.

Uloth, Lagarde und Wellhausen wollen an allen Stellen dieses בר נשא mit 'der Mensch' übersetzen und fassen es als Ausdruck des vollen Menschbewusstseins Jesu: aber wir haben oben gesehen, dass die galiläischen Zuhörer — selbst wenn Jesus diesen Sinn mit der Formel verbunden hätte — eine solche Auffassung unmöglich aus seinen Worten heraushören konnten. בר נשא ist ein viel zu alltägliches, abgeschliffenes Wort, um die Wucht eines solchen Inhaltes in sich aufnehmen zu können. Man vermag im Deutschen, einer mit philosophischem Geiste genugsam durchtränkten Sprache, wohl emphatisch zu sagen 'Ich bin Mensch', im Aramäischen ist das kaum möglich. Aber, ganz abgesehen hiervon: Jesus sagt auch nie so; das Wort

בר נשא steht nirgends im Prädikat[1], sondern ist stets Subjekt. Wenn also hier Wellhausen's Theorie anwendbar sein soll, so muss die Beziehung auf den Redenden doch irgendwie gegeben sein. Das möchte vielleicht in den apocalyptischen und den messianischen Leidens-weissagungen ohne Weiteres der Fall sein. Wer da hörte 'Der Mensch wird seine Engel entsenden und sie werden aus seinem Reiche alle Ärgernisse und Übelthäter sammeln' u. dgl., der musste wohl bei einigem Nachdenken darauf verfallen, dass hier von einem ganz besonderen Menschen die Rede sei; aber die sprachliche Ausdrucksweise gab ihm das keineswegs an die Hand, und in Worten wie 'Der Mensch ist ein Herr auch des Sabbaths', 'Der Mensch hat nicht, wo er sein Haupt hinlege' u. ä. musste jeder Zuhörer den Ausspruch als vom Menschen in genere gesagt auffassen.

Diese Erklärung, so sehr sie auf den ersten Blick besticht, lässt sich gegenüber den Texten unmöglich durchführen, weil בר נשא Gattungsname ist. Auch ist es in Bezug auf sprachliche Eigentümlichkeit und Auffallendes der Ausdrucksweise durchaus nicht dasselbe, ob man statt 'Ich' sagt 'der Mensch' oder 'der Messias[2]'. Statt 'Ich' 'der König' sagen kann im Lande nur einer, und jeder Hörer weiss, wer gemeint ist; 'der Unterthan' können sich Millionen mit gleichem Recht nennen. Vor allem aber bleibt dabei unerklärt, warum dieser Name fast nur in messianischen Stellen vorkommt und nicht ständige Selbstbezeichnung Jesu ist: das gerade ist das Hauptproblem.

Aber vielleicht ist in dem Artikel der nötige demonstrative Verweis auf das redende Subjekt gegeben, vielleicht kann בר נשא soviel bedeuten wie 'dieser redende Mensch', derart, dass es einfach eine Umschreibung von 'Ich' ohne irgend welche prägnante Bedeutung wäre?

Dazu ist jedoch die Bedeutung des aramäischen Ar-

---

[1] Joh. 5 27 darf hier unberücksichtigt bleiben.

[2] so Wellhausen a. a. O. S. 312 Anm. 1.

tikels eine viel zu schwache. Denn einen eigentlichen Artikel, wie das Hebräische und Griechische kennt der Aramäer gar nicht: seine Funktion muss ein an den Stamm gehängtes â vertreten: barnasch 'Mensch', barnaschâ 'der Mensch'. Schon diese Bildungsweise ist nicht dazu angethan, dem sogenannten Artikel einen Hochton hinsichtlich der Bedeutung zu verleihen, und der Gebrauch des jerusalemer Evangeliars bezeugt uns das deutlich: Einfaches griechisches ἄνθρωπός τις finden wir Lc. 5 20 durch den status emphaticus (d. h. die artikulierte Form) בר נשא חד wiedergegeben: wenn aber 'dieser Mensch' gesagt werden soll, so steht zwar der status emphaticus, aber mit dem Demonstrativpronomen dabei (vgl. Talm. jer. Peâ 21[a] Jomâ 45[a] s. oben S. 36). Nun wäre es freilich wohl denkbar, wie die Rationalisten angedeutet haben, dass sich Jesus nach orientalischer Sitte 'dieser Mensch' in der dritten Person, statt 'Ich' nannte. Aber ist denn dieser Gebrauch wirklich so häufig, wie öfters angenommen wird?

Taanîth 64[a] l. 25 v. u. erzählt eine Frau einem Eseltreiber: בעלה דההיא איתתא הבית 'der Mann dieser Frau ist eingekerkert', und wird dann von diesem unterstützt.

ib. 20 v. u. bekennt ein Mann namens Pentaqqa dem Rabbi Abahû: חנש עביד הדהוא גוברא עביד בכל יום 'dieser Mann begeht an jedem Tage fünf Sünden'. Nach dem er sie aufgezählt hat, wird er aufgefordert zu sagen, was er Gutes gethan habe. Er beginnt (18 v. u.) חד זמן הוה הדהוא גברא משפר תייתרון 'einmal reinigte dieser Mann das Theater', da kam ein Weib und weinte; auf die Frage, was ihr fehle, antwortete sie (16 v. u.): בעלה דההיא איתתא חבית 'der Mann dieser Frau ist eingekerkert' u. s. w.

Taanîth 69[a] r. 34 jammert der von den jerusalemer Ratsherren betrogene Mann (vgl. S. 36): הלוואי איתבר ריגליה דההוא גברא 'o wäre doch der Fuss dieses Mannes gebrochen', dann wäre er nicht nach Jerusalem hinaufgezogen.

Hier haben wir einige Beispiele des Gebrauches von

גברא הדהוא ‘dieser Mann’ איתתא הדהיא ‘diese Frau’ für ‘Ich’. Dass dies jedoch eine allgemein übliche oder auch nur eine häufige Form der Umschreibung sei, wird man nicht behaupten können: es ist thatsächlich auch im Aramäischen eine manierirte Art zu reden, und der Gebrauch des Pronomens אנא ‘ich’ überwiegt ganz und gar eine solche singuläre Erscheinung. Ferner ist doch zu beachten, dass בר נשא, wie es scheint, in dieser Verbindung nicht üblich ist, denn wenn auch Taan. 64a l. 25 v. u. und 16 v. u. die Wahl des Wortes ‘Frau’ durch den Zusammenhang bedingt ist, so trifft das für die übrigen Stellen doch nicht zu. בר נש mag als die schwächste aller Bezeichnungen des Menschen für diesen demonstrativen Gebrauch deshalb die am wenigsten geeignete sein. Ehe man daher wirklich Stellen mit הדהוא בר נשא für ‘ich’ nachweisen kann, wird man kein Recht haben ihn vorauszusetzen[3].

Vor allem aber ist es undenkbar, dass eine in den übrigen aramäischen Schriften so vereinzelte Erscheinung gerade in den Reden Jesu die überwiegende Gebrauchsweise geworden sein sollte, ohne dass sich ein zureichender Grund dafür nachweisen liesse: der Herr müsste denn aus blosser Lust am Absonderlichen so gesprochen haben, und diese Voraussetzung abzulehnen haben wir allen Grund.

Dagegen macht der oft gegenüber dieser Rationalistenerklärung erhobene Einwand, das Demonstrativum, auf welches es ankomme, fehle ja gerade in den Evangelien, wenig Schwierigkeiten: wenn den Evangelisten einmal ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ein selbständiger Titel geworden war, so war es ihnen ein Leichtes, das nach ihrer Ansicht überflüssige Pronomen wegzulassen.

Wird man somit auch auf diese mechanische Erklärung der Formel verzichten müssen, so bietet sich die andere logische Möglichkeit dar, den Ausdruck überhaupt nicht als Selbstbezeichnung zu fassen, sondern בר נש in dem

[3] wie A. Meyer es thut a. a. O. S. 95 f.

generellen Sinne 'Mensch, jemand' zu nehmen. Aber auch dieser Gedanke scheitert an allen apocalyptischen und messianischen Stellen, wo nur von Jesus die Rede sein kann, von vorn herein und bedarf keiner besonderen Widerlegung. Ebenso ist der vermittelnd klingende Vorschlag A. Boltens[4], Jesus habe 'Jemand' gesagt und sich selbst gemeint — ähnlich wie auch wir eine bestimmte Person zuweilen mit 'ein gewisser Jemand' zu bezeichnen pflegen — undurchführbar.

Es ist vielmehr schlechterdings unmöglich, in den Worten von der Wiederkunft, der Herrlichkeit und dem Leidenmüssen des Menschensohnes etwas anderes zu sehen, als Aussagen über Jesus selbst und zwar speciell über seine messianische Würde.

Andrerseits ist es eben so klar, dass בר נשא weder eine Selbstbezeichnung noch ein Messiastitel sein kann.

Folglich liegt an allen Stellen, wo ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nur als Umschreibung von 'Jesus der Messias' erklärt werden kann — und das ist die weit überwiegende Mehrzahl — der griechischen Formel das entsprechende aramäische Wort nicht zu Grunde, d. h. der Ausspruch kann in der im Texte dargebotenen Form nicht aus Jesu Munde stammen: Jesus hat sich selbst nie den Titel 'Menschensohn' beigelegt, weil derselbe im Aramäischen nicht existiert und aus sprachlichen Gründen nicht existieren kann.

Wer sich dieser Folgerung entziehen will, der übernimmt damit die unausweichliche Verpflichtung, nachzuweisen, dass בר נשא doch eine Selbstbezeichnung und zwar ein messianischer Titel sein kann und in Wirklichkeit ist.

Dieser sprachliche Nachweis dürfte allein schon genügen, um die 'Unechtheit' der Formel festzustellen. Es kommt dazu als willkommene Illustration die früher von uns verfolgte Geschichte des Wortes. Dem ältesten, der

---

[4] vgl. A. Meyer a. a. O. S. 145 ff.

Zeit Jesu am nächsten stehenden Zeugen, dem Apostel Paulus, ist sie schlechterdings unbekannt. Es kann auf diese Thatsache nicht genug Nachdruck gelegt werden, zumal sich absolut kein Grund ersinnen lässt, der den Apostel zur Verschweigung dieser Bezeichnung sollte veranlasst haben. Im Gegenteil konnte ihm nichts erwünschter sein, als eine derartige Selbstbezeichnung Jesu, wenn er I Cor. 15 45. 47 den Herrn δεύτερος ἄνθρωπος und ἔσχατος Ἀδάμ nennt. Diese Unkenntnis der Formel erstreckt sich über die gesamte altchristliche Brieflitteratur und findet im Barnabasbrief ihren schärfsten Ausdruck: in Rom war der 'Menschensohn' vielleicht noch im Anfang des zweiten Jahrhunderts nicht bekannt. Die ersten Spuren dieses Titels finden sich bei Marcion, den Ophiten und in den ignatianischen Briefen.

Aber auch die Evangelien selbst legen an einzelnen Stellen noch Zeugnis dafür ab, dass das messianische ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου später erst in den Text eingedrungen ist.

Darauf deuten zunächst die Varianten der Paralleltexte hin:

Lc. 6 22 liest μακάριοί ἐστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι . . . ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, während Mt. 5 11 mit Recht ἕνεκεν ἐμοῦ bietet: in der ganzen Bergpredigt kommt sehr bezeichnender Weise 'Menschensohn' nicht vor.

Mt. 16 13 τίνα λέγουσίν με οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; gegen Mc. 8 27 τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι; und Lc. 9 18 τίνα με οἱ ὄχλοι λέγουσιν εἶναι; Wenn dann gleich darauf Jesus die Jünger belehrt Mc. 8 31 Lc. 9 22 ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν, während Mt. 16 21 ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν giebt, so zeigen uns diese Varianten deutlich das Bestreben der Schriftsteller, in dieses erste Messiasbekenntnis den Titel 'Menschensohn' zu verweben: Matthäus thut es gleich zu Anfang und braucht es darum nach-

her nicht mehr zu wiederholen, Marcus und Lucas schieben den Ausdruck an der zweiten Stelle ein.

Mc. 10 45 Mt. 20 28 ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν erweisen sich zugleich durch den dogmatischen Anhang als secundäre Gebilde: Lc. 22 27 hat einfach ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμὶ ὡς ὁ διακονῶν.

Mt. 16 28 εἰσίν τινες τῶν ὧδε ἑστώτων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἕως ἄν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ. Dagegen lesen Lc. 9 27 und Mc. 9 1 ἕως ἄν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ und Marcus fügt noch hinzu ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. Möglich wäre es allerdings, dass hier das Ausbleiben der Parusie zu der Änderung des Mc. und Lc. geführt hätte: eine sichere Entscheidung wird sich darüber kaum abgeben lassen.

Ebenso hat Mc. 14 21 οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται: Lc. 22 22 bietet dagegen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht und bei Mt. 26 24 liest der Syrus Sinaiticus[5] δι' οὗ ἐγὼ παραδίδομαι gegen alle anderen wörtlich mit Mc. stimmenden Zeugen.

Auch Lc. 22 29 hat bei sonstiger inhaltlicher Übereinstimmung mit Mt. 19 28 doch nicht den Satz ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ.

Mt. 12 32 mit Parallelen leitet uns zu einer zweiten Klasse von Zeugnissen über: es sind solche Stellen, an denen ursprünglich gar nicht von Jesu selbst die Rede war, sondern ganz allgemein vom Menschen gesprochen wurde. Hier stand wirklich im Originaltext בר נשא = 'der Mensch', aber der griechische Übersetzer bezog es auf den Herrn speciell und schrieb ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, wo er ὁ ἄνθρωπος hätte sagen sollen. Bevor wir jedoch an die Untersuchung dieser Stellen herangehen, mag bemerkt werden, dass wir gerade hier am wenigsten sicher auftreten

[5] darauf machte A. Meyer zuerst aufmerksam a. a. O. S. 93.

können, eben weil die Übersetzer überall den Herrn selbst zum Subjekt machten und deshalb auch nicht selten den Zusammenhang darnach geändert haben werden. Eine relative Gewissheit lässt sich darum nur da erzielen, wo auch äussere Indicien auf eine Textcorrectur hinweisen. So Mt. 12 32 Mc. 3 28 Lc. 12 10: Marcus liest πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσα ἂν βλασφημήσωσιν, ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔνοχος ἔσται αἰωνίου ἁμαρτήματος. ὅτι ἔλεγον πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει. Diese Relation passt ganz vorzüglich in den Zusammenhang der Stelle: die Pharisäer halten seine Dämonenaustreibungen für Werke des bösen Geistes, worauf ihnen der Herr warnend zuruft, dass alles den Menschen vergeben werde, nur nicht eine Lästerung des göttlichen Geistes. Ebenso berichtet auch Matthäus in v. 31 πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται. Hier hatte das aramäische Original לבני נשא.

Die zweite Relation desselben Spruches liegt bei Lucas vor πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀφεθήσεται αὐτῷ· τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται, steht aber hier in ganz anderem Zusammenhang, wo es absolut nicht hinpasst, nämlich hinter dem Wort von der Strafe, welche dem Verleugner Jesu drohe. Matthäus dagegen stellt hinter die erste Relation dieses Wortes sofort die zweite: καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι. Dieser zweiten Fassung lag ein aramäischer Text vor, der etwa lautete כל דיאמר מלא על בר נש 'jeder der ein Wort gegen einen Menschen sagt' u. s. w.[6]. Schon im Aramäischen hat dieses Wort Jesu in zwei verschiedenen Formen vorgelegen und es geht

[6] so auch Meyer a. a. O. S. 93.

nicht an, mit A. Meyer (a. a. O. S. 94) nur eine aramäische Fassung anzunehmen, welche לבר נשא bot, und dieses Wort von dem einen Referenten durch τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων (resp. τοῖς ἀνθρώποις Mt. v. 31) wiedergegeben und zu ἀφεθήσεται gezogen, vom andern mit dem Begriff des Beleidigens verbunden und κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου übersetzt sein zu lassen. Kein griechischer Übersetzer giebt den Singular לבר נשא, und wenn er noch so collektiv ist, durch τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων wieder. Zudem ist ein Missverständnis darüber, wozu man לבר נשא (resp. לבני נשא) zu beziehen habe, im Aramäischen ausgeschlossen, da das Verbum, welches man mit βλασφημεῖν übersetzen könnte[7], nicht mit dem Dativ, sondern mit על construiert wird. Es gab vielmehr schon im Aramäischen zwei Recensionen dieses Herrenwortes, die eine der Fassung des Marcus und des Matthäus v. 31 entsprechend, die andere nach I Sam. 2 25 umgebildet, wie sie Lucas und Matthäus v. 32 bieten.

Mc. 2 10 Mt. 9 6 Lc. 5 24 ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας ... giebt einen viel treffenderen Sinn, wenn wir auch hier vom aramäischen בר נש ausgehen. Mc. 2 7 Lc. 5 61 haben die Pharisäer gesagt: Wer kann Sünden vergeben als allein Gott? Darauf antwortet ihnen Jesus: Nein, auch ein Mensch auf Erden kann die Sünden vergeben, und damit ihr das erkennet, gebe ich euch die Heilung dieses Kranken als äusseres Unterpfand. Als das die Leute sahen — berichtet Matthäus v. 8 — da priesen sie Gott, der solche Macht τοῖς ἀνθρώποις 'den Menschen' — nicht etwa dem Messias — gebe.

Mc. 2 27 τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον, 28 ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου: dieses eine logische Folgerung ziehende ὥστε hat nur Berechtigung, wenn auch im folgenden 'der Mensch' Subjekt bleibt, d. h. an die Stelle

[7] גדף vgl. Egl. hieros. Mt. 27 39 Mc. 15 29 Lc. 12 10 23 29.

des ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου das בר נשא tritt: 'folglich ist der Mensch Herr auch über den Sabbath'. Lucas 6 4. 5 sah das ein und liess, da er ja ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nur von Christus allein verstehen konnte, den nunmehr unlogischen Vordersatz weg und Matthäus 12 5—7 schob an dessen Stelle den vermutlich anderswoher entlehnten Rest[8] eines ähnlichen Streites zwischen Jesus und den Pharisäern, worin besonders das τοῦ ἱεροῦ μεῖζον ἐστὶν ὧδε zur Einführung des 'Menschensohnes' als des Herrn über den Sabbath geeignet scheinen mochte.

Mt. 8 20 Lc. 9 58 ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ könnte vielleicht ursprünglich den Sinn gehabt haben 'Für Füchse und Vögel sorgt die Natur, aber der Mensch ist obdachlos', jedoch lässt der jetzige Zusammenhang nur die Deutung auf den Herrn selbst zu. Möglich ist auch die Deutung A. Meyers[9]: 'die Füchse haben Gruben, das Geflügel des Himmels Zeltwohnungen, aber es kommt vor, dass ein Mensch nicht hat wohin er sein Haupt legen soll (sc. wie man an mir sieht)', so dass בר נש hier durch den Gegensatz gegen die Tiere veranlasst wäre. Ebensogut kann aber auch ursprüngliches אנא 'ich' durch ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ersetzt sein: eine sichere Entscheidung wird sich da kaum treffen lassen.

Mt. 11 19 Lc. 7 34 ἦλθεν (ἐλήλυθεν Lc.) ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων wird vielleicht mit A. Meyer

---

[8] Besonders v. 7 εἰ δὲ ἐγνώκειτε τί ἐστιν· 'ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν' οὐκ ἂν κατεδικάσατε τοὺς ἀναιτίους weist auf einen total anderen Zusammenhang: 9 13 ist bereits ebenso erfolglos versucht worden, den Spruch unter zu bringen.

[9] a. a. O. S. 96: 'Aber ein Mensch (wie ich) hat nicht wo er sein Haupt hinlegt'. Unzulässig ist aber bei Meyers Argumentation das Heranziehen hebräischer Dichterstellen für die aramäische Volkssprache. Auch darf man Hiob 16 21 von 'Menschensohn' nur sprechen, wenn man zugleich angiebt, wie sich die Schwierigkeit der Construction unter dieser Voraussetzung lösen lässt. Ewalds Conjectur בין אדם beseitigt den syntaktischen Anstoss zugleich mit dem 'Menschensohn'.

zu erklären sein durch אתא בר נש אכיל ושתי 'es kommt jemand, der isst und trinkt'[10]. Andrerseits ist es ebenso wahrscheinlich, dass die Erwähnung Johannes des Täufers die Einführung des messianischen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου statt א:א veranlasst hat.

Ausser diesen im Texte selbst liegenden Zeugnissen muss dann nochmals auf die Unbekanntschaft der altchristlichen Litteratur mit unserer Formel darum hingewiesen werden, weil die Verfasser mit einer evangelischen Tradition sich durchaus vertraut zeigen: ja einzelne unseren synoptischen Sprüchen durchaus parallele Worte weichen gerade durch das Fehlen des ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου von der kanonischen Tradition ab[11].

Also gab es eine vorkanonische evangelische Überlieferung, welche die Formel noch nicht als Selbstbezeichnung Jesu enthielt, und es entsteht nunmehr für uns die Frage: Wie ist ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in die kanonischen Texte gekommen und woher stammt es, wenn nicht aus des Herren Munde?

Die eigenartige Wandlung, welche mit dem Worte vor sich gegangen ist, muss sich — um zunächst die äussersten zeitlichen Grenzen festzulegen — zwischen der Abfassung der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes und der Lehrzeit Marcions vollzogen haben. Und zwar ist es aus einer Umschreibung des einfachen ἄνθρωπος zur Bezeichnung des Messias geworden. Da nun υἱὸς ἀν-

---

[10] a. a. O. S. 96 f.

[11] Epiphanius (Migne XLII 192) führt das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen nach der Lesart der Manichäer an: die Form ist zwar gegenüber der canonischen Tradition secundär, kann aber doch auf eine eigene Überlieferung zurückgehen. Bei der Auslegung heisst es ὁ τὸ καλὸν σπέρμα σπείρας ἐστὶν ὁ θεός: das kann sehr wohl ursprünglich sein, denn Jesu Gleichnisse beziehen sich nie auf seine Person. Zum Beweise soll es jedoch nicht herangezogen werden, weil es sich auch als tendenziöse Änderung der dualistischen Sekte erklären lässt.

θρώπου im Griechischen — ganz anders wie בר נש im Aramäischen — einen durchaus fremdartigen und ungewöhnlichen Klang hat, so ist damit a priori die sprachliche Möglichkeit bereits gegeben, dass es zur Sonderbezeichnung einer Einzelperson werden konnte. Wenn also einmal der Messias irgendwo als υἱὸς ἀνθρώπου bezeichnet wurde, so war innerhalb des griechischen Sprachgebietes der Schritt nicht schwer, ihn ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zu benennen, ihm diese Bezeichnung, eben weil sie eigenartig klang, zum Titel zu geben. Dieser Fall lag nun in Dan. 7 13 vor: den hier auf den Wolken des Himmels erscheinenden υἱὸς ἀνθρώπου war man gewohnt als Messias aufzufassen[12]: daraus entstand die uns bekannte Bedeutung der behandelten Formel. Den deutlichsten Beweis dafür, dass an keine andere Stelle wie Dan. 7 13 anzuknüpfen ist, giebt der Umstand, dass der 'Menschensohn', wo er überhaupt mit alttestamentlichen Aussagen in Verbindung gebracht wird, fast stets gerade die danielischen Prädicate erhält[13].

Vollzog sich nun aber dieser Process auf jüdisch-hellenistischem oder erst auf christlichem Boden? Dass auch die Juden Dan. 7 messianisch fassten, zeigen die Talmudstellen: der Titel 'Menschensohn' lässt sich mit Sicherheit jedoch erst in christlichen Schriften nachweisen. Das kann jedoch seine zureichende Erklärung in dem Umstande finden, dass uns von griechisch verfassten Apokalypsen und messianischen Abhandlungen der Juden nur unendlich dürftige Reste erhalten sind. Denn die Verwendung des Titels 'Menschensohn' bei den Ophiten[14] in seiner Verbindung mit dem echt jüdischen Theologumen vom 'zweiten Menschen' weist doch mit grossem Nachdruck auf

---

[12] Das lehrt die talmudische Benennung בר ענני und בר נפלי (νεφέλη), das IV. Buch Esra, die Bilderreden des Henoch, vor allem die christlichen Apocalypsen: wann das zuerst geschah, ist eine andere Frage.

[13] vgl. S. 52 f.

[14] vgl. S. 65.

vorchristliche Zeit. Ebenso weist es auf einen Ursprung aus alexandrinischer Theologie, wenn der Titel sich gerade in gnostischen Kreisen sowie in dem von jüdischer Philosophie, wie das Johannesevangelium zeigt, stark beeinflussten Kleinasien zuerst findet.

In der Urgemeinde nun, deren Lebensnerv die Parusiehoffnung bildete, war eben hierdurch der fruchtbarste Boden bereitet für die Übernahme dieser Formel.

Andrerseits, wenn der 'Menschensohn' auch noch nicht von der jüdischen Theologie geprägt gewesen sein sollte, lag es gerade diesen die Wiederkunft des Herrn erwartenden Christen besonders nahe, jenen Schritt zu thun: in jedem Falle ist Daniel 7 13 die schöpferische Stelle gewesen und die hier gebotenen Vorstellungen waren für den dem Namen 'Menschensohn' beigelegten Inhalt massgebend. Der 'Menschensohn' ist der Messias, von dem geweissagt ist, dass er einst in den Wolken des Himmels kommen werde um die Herrschaft der Welt zu empfangen.

So wird denn dieser Titel als Bezeichnung des Herrn zuerst, in christlichen Apocalypsen verwendet worden sein, wie sich von solchen noch in unseren Evangelien Reste finden (z. B. Mc. 13 5—27 Mt. 24 4—31 Lc. 21 8—27). Da nun diese Offenbarungen den Charakter von Herrenreden trugen, wurde 'Menschensohn' aus einer Bezeichnung zur einer Selbstbezeichnung des Herrn. Aus diesem apocalyptischen Sprachgebrauch lösten sich dann einzelne stereotype Formeln los, die man selbständig auch an andere Reden des Herrn anhängte und in dieselben einfügte, z. B. ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου Mt. 24 27. 37. 39; ἡ ἡμέρα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου Lc. 17 22. 24. 26. 30 ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται Mt. 10 23 16 27. 28 24 44 25 31 Mc. 8 38 Lc. 9 26 12 40 ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου κάθηται ἐπὶ θρόνου δόξης resp. ἐκ δεξιῶν θεοῦ Mt. 19 28 26 64 Mc. 14 62 Lc. 22 69 Act. 7 56 vgl. Hegesipp (S. 71 f.).

So erklärt es sich leicht, dass auf Grund einer ausgebildeten apocalyptischen Redeweise diese mit 'Menschen-

sohn' zusammengesetzten Formeln in den Evangelientext und zwar speciell in die Redepartieen hineingetragen und teils anmerkungsweise eingeschoben, teils an die Stelle anderer Worte gesetzt wurden. Sobald aber ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου christlicher Messiastitel geworden war, ergab sich auch die Notwendigkeit, ihn mit der specifisch christlichen Messiasidee — dem Leidensgedanken — auszugleichen. Die Brücke, auf der man vom wiederkommenden zum leidenden 'Menschensohne' gelangte, zeigt uns Lc. 17 24. 25 noch mit voller Deutlichkeit: sein Leiden ist die Vorbedingung für die herrliche Parusie.

Mit Hülfe dieses verbindenden Gedankens konnte man nunmehr auch den at. Schriftbeweis für das Leidenmüssen des Messias auf den 'Menschensohn' anwenden und in innigstem Zusammenhang hiermit muss sich auch die christlich-messianische Lehre von der doppelten Parusie, die uns bei Justin[15] völlig ausgebildet entgegentritt, entwickelt haben. Sie klingt ganz wie eine Rechtfertigung dafür, dass man auch in den Leidensaussagen den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Subjekt verwende.

So war es gerade die christliche Freude an dem jüdischer Logik unbegreiflichen Paradoxon 'der Menschensohn muss leiden', welche unsere Formel gerade hier mit besonderem Nachdruck einsetzen hiess und dadurch in jedem derartigen Ausspruch den scharfen Contrast gegen das Judentum zum Bewusstsein des christlichen Gemütes brachte. Auf diese Weise erklärt sich uns das Vorkommen der

[15] dial. 14 (Otto II 32 D) 49 (II 158 B), besonders aber 31 (II 98 E): Hier wird Dan. 7 9—28 citiert und Tryphon erwidert darauf (32) ὦ ἄνθρωπε, αὗται ἡμᾶς αἱ γραφαὶ καὶ τοιαῦται ἔνδοξον καὶ μέγαν ἀναμένειν τὸν παρὰ τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν ὡς υἱὸν ἀνθρώπου παραλαμβάνοντα τὴν αἰώνιον βασιλείαν ἀναγκάζουσιν. οὗτος δὲ ὁ ὑμέτερος λεγόμενος χριστὸς ἄτιμος καὶ ἄδοξος γέγονεν . . . worauf Justin antwortet εἰ μὲν . . . μὴ . . . δύο παρουσίας αὐτοῦ γενήσεσθαι ἐξηγησάμην, μίαν μὲν ἐν ᾗ ἐξεκεντήθη ὑφ' ὑμῶν, δευτέραν δὲ ὅτε ἐπιγνώσεσθε εἰς ὃν ἐξεκεντήσατε . . ., ἀσαφῆ καὶ ἄπορα ἐδόκουν λέγειν.

Formel in den beiden Hauptgruppen: den Parusie- und den Leidenssprüchen.

Der letzten Entwickelungsperiode gehören die wenigen Fälle an, in denen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου auch an anderen Stellen eingesetzt wurde. Hierhin rechnen wir Mt. 9 6 (= Mc. 2 10 Lc. 5 24) Mt. 12 8 (= Mc. 2 28 Lc. 6 5) Mt. 12 32 (= Lc. 12 10), wo das im aramäischen Original stehende בר נש[16] die Wahl der Formel veranlasste und damit die messianische Deutung der Stellen herbeiführte. Vielleicht sind auch Mt. 8 20 (= Lc. 9 58) 11 19 (= Lc. 7 34) ebenso zu erklären (vgl. S. 90); ohne ersichtlichen Grund dagegen scheint der Ausdruck zu stehen Mt. 16 13 20 28 (= Mc. 10 45) Lc. 6 22 12 8, wo zugleich die Überlieferung der Seitenreferenten die ursprünglichere Form durchblicken lässt, sowie Lc. 19 10 (mit den textkritisch verdächtigen Parallelen Mt. 18 11 Lc. 9 56) Lc. 22 48.

Wir haben demnach in der Formel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου einen terminus technicus hellenistischer Theologie vor uns, welcher möglicherweise schon in jüdischen Kreisen geschaffen, von der griechischen Urgemeinde bereitwillig übernommen und zur Bezeichnung Jesu gestempelt wurde: der Prozess der Übertragung dieses Ausdruckes in die Evangelien muss bereits früh begonnen haben, ist jedoch an verschiedenen Orten zu sehr verschiedenen Zeiten zum Abschluss gekommen: das erste datierbare Evangelium, welches die Formel durchgehends verwendete, war die kleinasiatische Vorlage Marcions.

---

[16] vgl. S. 87 ff.

3 2044 069 672 830

LIETZMANN, Hans
Der Menschensohn.

545
L719me
1896